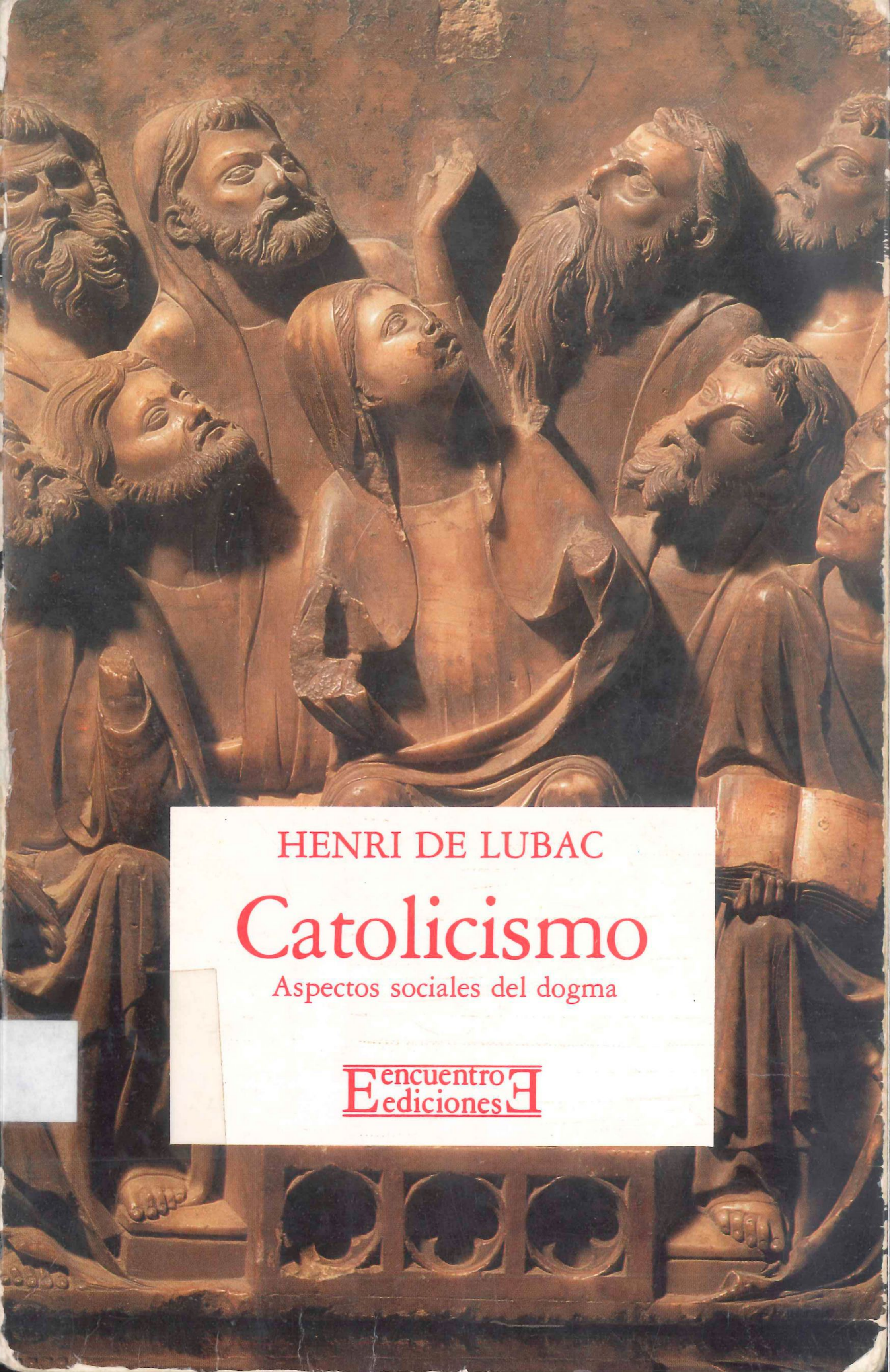

HENRI DE LUBAC
Catolicismo
Aspectos sociales del dogma
encuentro ediciones

En este libro-programa del P. de Lubac se perfilan los dos rasgos esenciales de la realidad *católica:* la dimensión «social» (la solidaridad universal como acontecimiento salvífico de la humanidad) y la dimensión «histórica» (la significación de la temporalidad y de la historia).
El plan divino de la creación y redención es *uno*, como *una* es también la humanidad en cuanto realidad creada. La Iglesia fundada por Cristo está empeñada en la obra de unificación de la humanidad dividida por el pecado y el egoísmo: en ella se inaugura la reconciliación universal.
La dialéctica permanente entre *persona* y *comunidad* y entre *inmanencia* y *trascendencia* definen su ser y su obrar como sacramento de Cristo en el mundo. La Iglesia se encuentra con el hombre *entero;* como éste, debe ser visible y tangible, al mismo tiempo que invisible y espiritual; salvación individual y salvación del género humano, no pueden separarse.
«La existencia socialmente más perfecta y más dichosa que pueda imaginarse, sería sin duda la cosa más inhumana del mundo, si no estuviera acompañada de una auténtica renovación de la vida interior; de la misma manera que la vida interior no sería más que pura mistificación, si se replegara sobre sí misma en una especie de egoísmo refinado.»

(Hans Urs von Balthasar, *El cardenal Henri de Lubac*)



HENRI DE LUBAC

Catolicismo

Aspectos sociales del dogma



Título original
Catholicisme
Les aspects sociaux du dogme

Traductor
Juan Costa, S. I.

Cubierta y diseño
Taller gráfico de Ediciones Encuentro

En portada
Bartomeu Robio, *Pentecostés* (siglo XIV)

Para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2º - 28014 Madrid - Tels. 232 26 06 y 232 26 07

ÍNDICE

Págs.

Un retrato del cardenal Henri de Lubac 7

Introducción 15

Capítulo I:
El Dogma 21

Capítulo II:
La Iglesia 37

Capítulo III:
Los Sacramentos 61

Capítulo IV:
Vida Eterna 81

Capítulo V:
El Cristianismo y la Historia 97

Capítulo VI:
La Interpretación de la Escritura 117

Capítulo VII:
La Salvación por la Iglesia 153

Capítulo VIII:
Predestinación de la Iglesia 173

Capítulo IX:
Catolicismo 199

Págs.

Capítulo X:
La Situación Presente 215

Capítulo XI:
Persona y Sociedad 229

Capítulo XII:
Transcendencia 247

Textos 261

Índice de autores 327

Índice analítico de los capítulos 337

Índice de textos 349

UN RETRATO DEL CARDENAL HENRI DE LUBAC

«Yo creo —escribía Etienne Gilson al cardenal Henri de Lubac el 1 de abril de 1964— que los espíritus hacen como los gatos: un ligero husmeo les basta para saber al momento si Dios ha puesto entre ellos amistad o enemistad». Tuve ocasión de experimentar esto en 1960. Era yo entonces un joven estudiante de teología y decidí escribir al Padre de Lubac, al que no conocía de nada, con el fin de participarle cuán decisiva había sido para la orientación de mis estudios la lectura del primer tomo de su *Exégesis medieval,* que entonces acababa de publicarse. Temía que mi carta fuera indiscreta. ¿Quién era yo, estudiante inexperto, para dirigirme a un consumado teólogo al que el papa acababa de nombrar miembro de la comisión preparatoria del Concilio? ¿No hubiera sido preferible callar en vez de arriesgarme a importunar a todo un prohombre, por lo demás sobrecargado de trabajo? Pero era menester atribuir a cada uno lo suyo y decir sinceramente, según una expresión que aprendí de él, *Deo et tibi gratias!* Eché la carta sin esperar respuesta, pues, a decir verdad, no la reclamaba. La respuesta llegó casi a vuelta de correo. Necesité una buena dosis de paciencia para poder descifrar su letra rápida y nerviosa. A pesar de ello, he olvidado el contenido concreto, aunque no su sentido: el Padre de Lubac me exhortaba a profundizar en los veneros de los grandes autores bajo la dirección de mis profesores, cuyas cualidades no dejaba de elogiar. Nunca olvidaré, en cambio, el asombro que su respuesta provocó en mí. No ha cesado todavía. Lo que es gratuito provoca siempre admiración y respeto.

Desde entonces suelo relacionar con este primer intercambio algunos rasgos que me parecen característicos del hombre. En primer lugar que el Padre de Lubac responde puntualmente a todas y cada una de las cartas que le llegan, aunque sean injuriosas. Es éste un signo de la esmerada educación

que recibió de sus padres, educación en la que la caridad, con toda naturalidad, toma la forma de la cortesía y le confiere un carácter de sencillez tan alejado de la familiaridad como de la mundanería. Caridad exigente: basta con ojear su correspondencia para darse cuenta de ello. El Padre de Lubac nunca escurrió el bulto.

Precisamente porque nada tiene de mundana, esta *politesse* ignora las diferencias de condición social en las relaciones interhumanas. Cada persona es aceptada y tratada por lo que es. Otro motivo de admiración para un hombre de mi generación. Se nos ha repetido hasta la saciedad que era preciso desinstalarse; se ha hecho lo imposible para crearnos mala conciencia por haber nacido en Occidente y ser europeos, por ser burgueses, cómplices del capitalismo dominador, etc. El Padre de Lubac tiene una clara conciencia de los elementos culturales europeos exportados por el cristianismo a tierras lejanas, sobre todo a las que ya poseían una civilización milenaria, como la India o China, y de la complejidad de los problemas subsiguientes. Esta conciencia brota de la contemplación del misterio de la Iglesia y le confiere su medida. Porque está unida en el Espíritu a su Señor muerto por la salvación del mundo, la Iglesia sólo existe en la medida en que es misionera. Su esencia consiste en ser enviada al mundo para anunciar la verdad que libera a los hombres: por la cruz los hombres son hijos de Dios; verdad que sólo la Iglesia puede revelar y que el mundo espera porque es la verdad del hombre. El hombre la lleva dentro de sí, más aún, ella lleva al hombre, pero éste únicamente puede conocerla por la revelación de Dios que la Iglesia le anuncia, porque, según la máxima de Pascal que el Padre de Lubac nunca ha dejado de meditar, el hombre supera al hombre infinitamente; ésta es su «paradoja ignorada de los paganos»; y, por otra parte, según una expresión de Ireneo de Lyon que asimismo siempre tiene presente, «la auténtica novedad (omnem novitatem) que Cristo nos aporta es el don de sí mismo». Por ello la vieja economía, la de la Antigua Alianza, no queda abolida, sino superada al mismo tiempo que transfigurada en la nueva economía, la de la Alianza *Nueva y Eterna.* Este es el misterio de la Iglesia.

Nosotros, sus hijos, lo llevamos en frágiles vasijas de barro. Constantemente tenemos la tentación de encerrarlo en nuestras dimensiones puramente humanas: de reducir el impulso misionero al dinamismo del celote, ávido de liberar a los hombres mediante las ideas que él se hace de Dios al margen o más allá de la Iglesia de Cristo, o de achatarlo poniéndolo al servicio del reconocimiento por parte del hombre de su humanidad en un «cristianismo anónimo». Doble tentación del apostolado y doble combate que el apóstol debe librar en sí mismo: no permitir que salte en pedazos la Novedad Absoluta de Cristo pretendiendo imponer el Reino de Dios sobre la tierra, ya sea en el presente o en un futuro utópico; por otra parte, reconocer toda la verdad del hombre tal y como se expresó concretamente en Jesús de Nazaret, hijo de María, sin recargarla con un sistema de

explicación superior, sea filosófico o cultural. El apóstol debe poner todas sus fuerzas al servicio exclusivo de la majestad divina y de su acción soberana, la única salvífica, y dejar que sea la propia verdad del Evangelio, es decir, la verdad de Dios, la que fecunde los espíritus y las culturas.

Pero nadie puede responder a esta llamada en la medida de la exigencia que comporta. Las inevitables flaquezas y los pecados cometidos por los apóstoles serán reconocidos sin falsa vergüenza y contemplados con ojo misericordioso. Por tanto, nada de complejos, nada de mala conciencia ante el Dios que en su amor infinito nos ha hecho hijos suyos: «Dios es más grande que nuestro corazón». En el complejo, en la mala conciencia, se encuentra en germen una bajada del tono cristiano y a veces se insinúa una desviación hacia la doble tentación que acabamos de evocar. Al constatar las limitaciones o los pecados de la Iglesia en sus apóstoles, sería estéril y ciertamente nocivo acusar a Aquélla de cubrir las debilidades y las faltas de sus hijos con el manto de la misericordia divina. La única actitud verdaderamente cristiana es, sin olvidar estas cosas y sin renunciar a un eventual remedio, contemplar el misterio de la Iglesia unido al de Cristo y sumergirse cada vez más en él.

Esta es sin duda la razón por la que el Padre de Lubac nunca ha dejado de contemplar este misterio: en *Catolicismo,* en *Meditación sobre la Iglesia* (Ediciones Encuentro, Madrid 1980, 1984), en *Paradoja y misterio de la Iglesia.* Gracias a esta meditación prolongada y en continuo contacto con la historia, ha arraigado profundamente en él la convicción de que, al restaurar al hombre, el Evangelio renueva desde dentro toda cultura, penetrando incluso el vocabulario y la gramática. El hombre no llega a ser plenamente hombre, es decir, no trasciende al hombre infinitamente, más que en el misterio de la Iglesia. Y Esta no está limitada por nuestras divisiones humanas: paradójicamente, «subsiste» en la Iglesia católica. La propia Iglesia crece con la humanidad entera vertebrada por el «eje romano», según una expresión acuñada por Pierre Teilhard de Chardin que Henri de Lubac cita de buen grado.

Tanto como del carácter particular y a menudo dominador de la cultura europea, el Padre de Lubac es consciente de la opresión del hombre por el hombre y por el Estado. Podría decirse que con la leche materna mamó también el respeto al pobre, al más pequeño. Se siente también espontáneamente próximo a aquellos personajes que la historia ha humillado o desfigurado, como Orígenes o Pico della Mirandola, a cada uno de los cuales ha consagrado un brillantísimo estudio. Pero él no obligaría a nadie a «desinstalarse». No es esclavo de las modas, desconfía de los neologismos insulsos y de las palabras hueras, sin contenido real; ama la sencillez del lenguaje tanto como la de la vida. Sobre todo ha aprendido de la Iglesia que sólo el que es humilde acoge al pobre o al pequeño como a un hermano. Y lamentaría que una atención *unilateral* a los condicionamientos históricos y sociológicos distrajera o desviara de lo «único necesario»: el

conocimiento de lo que somos ante Dios. Para él, como para Bernardo y Agustín, como para el propio Evangelio, la humildad y la verdad caminan juntas.

Además, como sacerdote y jesuita, está convencido con San Pablo de que el apóstol, al anunciar el Evangelio, no libra un combate contra poderes de carne y hueso, sino contra las potencias espirituales. Desde 1938, en *Catolicismo,* denunció la ascensión de los totalitarismos que aplastan a la persona y mostró que el hombre no puede desarrollarse plenamente más que en la comunión de las personas divinas ofrecida en la Iglesia. Combatió al nazismo desde que éste se instaló en Francia, pero no como a un enemigo político, sino como a un poder enemigo de Dios. Posteriormen-te pudo oírse por boca del obispo de Berlín: «Librábamos el mismo combate».

Pero no todos los totalitarismos son de naturaleza política. O mejor, ciertos totalitarismos no extraen del dominio político el absoluto que pretenden imponer, como ocurre en particular con el comunismo leninista. El hombre postcristiano tiene, en efecto, una inaudita capacidad para negar a Dios que está como sustentada en la afirmación de Dios nacida de la revelación definitiva en Cristo. El Padre de Lubac lo ha desenmascarado en *El drama del humanismo ateo.* Este ateísmo es dramático porque, al rechazar la redención, priva positivamente al hombre de la única salvación verdadera y con ello de su verdadero destino. El del budismo, igualmente estudiado por el Padre de Lubac, ignora el cristianismo. Desde dentro de un horizonte de pensamiento enteramente diferente, quiere abrir una vía de liberación. En ciertos momentos de su discurso parece frisar la verdad cristiana. En realidad, le es extraño. El budismo no tiene ninguno de los rasgos específicos del ateísmo postcristiano.

Para llevar a cabo como conviene estos «afrontamientos místicos», debe el apóstol aprender a discernir lo que distingue a la mística cristiana de la que no lo es, así como lo que distingue a la Iglesia como institución social de la sociedad civil y del Estado. Sobre lo que es la mística cristiana Henri de Lubac ha escrito páginas luminosas en su introducción a *La mística y los místicos;* y sobre la constitución de la Iglesia, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal,* joya de una brillantez excepcional que, a mi entender, ha pasado demasiado inadvertida. Cada una de las Iglesias *particulares,* explica el Padre de Lubac, sólo está unida a todas las otras en la Iglesia universal: en la *comunión* en el mismo Señor ofrecida por el obispo en la celebración eucarística; en la unidad por la que Pedro y sus sucesores han recibido el encargo de velar, de manera que mediante Pedro la comunión es y permanece siempre *personal.* Así se forma la Iglesia según su *catolicidad.* Cada una de estas Iglesias empero está instalada sobre un territorio más o menos amplio, pertenece a una región, país, nación o estado, y desde ahí se dirige a hombres que tienen una lengua y una cultura concretas; en una palabra: está más especialmente vinculada a alguna otra Iglesia (por ejemplo, metropolitana o patriarcal). Tal inserción en una historia y en una

sociedad determinadas, es indispensable para el fin apostólico de la Iglesia entera y, sin embargo, en un sentido amplio, no es más que un medio subordinado a este fin.

Entre las numerosas consecuencias de esta división elemental, hay una que el Padre de Lubac expone en este libro siguiendo de cerca las indicaciones del Vaticano II. Si la «colegialidad», en el sentido que este vocablo ha recibido desde la antigüedad cristiana, pertenece desde los primeros momentos a la Tradición de la Iglesia, ciertamente las formas múltiples que ha adoptado su organización práctica a lo largo de los siglos son puros medios. Así, por ejemplo, las «conferencias episcopales», particularmente adaptadas a nuestra época. Los medios de esta índole son buenos (incluso necesarios) en la medida en que están al servicio del fin, permaneciendo en lo posible homogéneos y evitando dejarse modelar por los sistemas seculares, lo que exige una atención constante.

Acabamos de evocar algunos de los títulos más significativos de la obra teológica del Padre Henri de Lubac. En realidad toda su obra está como inspirada por Dios. No tiene un carácter abrupto, como ocurre, por ejemplo con la de Lutero. Surge de la vivacidad y de la energía, como la de Orígenes. Posee también una asombrosa penetración: sobre la orientación de un pensamiento, sobre la intención de un interlocutor, sobre el movimiento que se inicia en el seno de la Iglesia el Padre de Lubac es perspicaz. «Es —dice uno de sus amigos— el único hombre espiritual del que puedo fiarme ciegamente». Los que se han beneficiado de su juicio sin duda habrán apreciado tanto su sobriedad y discreción como su firmeza. A veces basta con una cita: «El está aquí, como el primer día» (Madame Gervaise a Juana en *El misterio de la caridad de Juana de Arco,* de Charles Péguy, E. Encuentro, Madrid 1978). Casi siempre entonces él, que posee una buena memoria, olvida lo que ha dicho: es la acción de Dios. Y cuando escucha, lo hace con una intensidad y un recogimiento excepcionales.

Ha leído y estudiado a fondo tanto a los Padres de la Iglesia y a los autores medievales como a los filósofos antiguos y modernos; a los sabios de Oriente, a los eruditos que los han comentado, a los grandes clásicos franceses, entre los que reserva un lugar privilegiado a Péguy y Claudel, dos poetas muy diferentes a los que él sin embargo admira por igual. Sin ignorar la diversidad de obras y de talantes, épocas y civilizaciones, percibe con extraordinaria agudeza y recoge diligentemente todo lo que en cada uno de ellos concierne a Dios y al hombre, al Dios verdadero y a la humanidad del hombre (en el sentido de Juan Pablo II en su discurso a la Unesco). «En mis libros no hay nada mío», suele decir. Y de hecho todo pertenece a la Tradición, una Tradición que permanentemente se enriquece con todo aquello que los hombres, cristianos o no, han pensado y realizado; Tradición que él enriquece a su vez por la memoria viva que le ofrece; al no pretender sino ser fiel, la renueva: porque la purifica de las escorias que los siglos han depositado sobre ella a modo de sedimentos; limpia, como dice Orígenes,

los pozos que los filisteos han obstruido para dejar que fluya de nuevo el agua viva.

Más precisamente tiene la genialidad de percibir y hacer percibir la profunda continuidad de la Tradición y los cambios de problemáticas que han surgido en ella y que la han dado un nuevo sesgo, la han alabeado o incluso la han enfrentado consigo misma. Su estudio *Corpus Mysticum* es un primer ejemplo. En él mostró cómo, sin que la verdad del cuerpo eucarístico quedara en entredicho, la atención de los autores se fue desplazando paulatinamente del cuerpo eclesial hacia la presencia real bajo las especies de pan y vino, y atribuyó este desplazamiento a un debilitamiento del pensamiento simbólico; en lo sucesivo los espíritus pasarán a considerar las causas y los efectos. En la *Exégesis medieval* rastrea, desde Agustín a San Juan de la Cruz, los cuatro sentidos según los cuales era interpretada la Sagrada Escritura. El Padre de Lubac distingue en esta obra lo que en estos cuatro sentidos es consustancial a la inteligencia de la fe y lo que en su utilización ha evolucionado bajo el empuje de las nuevas necesidades racionales, que iniciaron su singladura en los albores del siglo XIII y acabaron finalmente con esta práctica exegética. En *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* el Padre de Lubac observa las metamorfosis y los avatares de una idea surgida también en los confines de los siglos XII y XIII: la de una Iglesia del Espíritu más allá de la de Cristo, es decir, la de una Iglesia sin dogmas, sin sacramentos, sin instituciones. De este modo aborda el origen histórico y espiritual de una fatal desviación del pensamiento occidental que tiende a separar al Espíritu Santo del Hijo de Dios encarnado, arrancando así la realidad espiritual a la historia antes de imponer a la historia la ley de un espíritu dominador.

En *Sobrenatural,* retomado después en parte en *El misterio de lo sobrenatural* y recientemente accesible al gran público en *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia,* el Padre de Lubac había intentado asimismo circunscribir el destino de una idea: cómo se pensó la doble relación entre naturaleza y sobrenatural, libertad y gracia. Había centrado su investigación en el doctor común, Santo Tomás de Aquino. Pero, como testigo de la Tradición, la doctrina de Tomás de Aquino se aclara gracias a la de los Padres a la luz de la Revelación. A esta luz, aparece como algo sin duda más simple y más vigoroso que lo que se enseñaba de ordinario como del maestro. A partir del siglo XVI, en Cayetano y después en Suárez y otros, se observa un cambio de problemática: la doctrina de Tomás de Aquino encontraba su coherencia ahorrándose una cierta hipótesis de la «naturaleza pura». La enseñanza entonces común de los tomistas ya no podía digerirse. Y es que sus presupuestos ya no eran exactamente los de su maestro. Esta tesis histórica no ha podido ser refutada.

Sin embargo, ciertos tomistas, que en este punto ciertamente no eran deudos de la doctrina del maestro, sino de la de sus intérpretes de los siglos XVI y XVII, creyeron oportuno poner en duda, en la posición del Padre de

Lubac, la gratuidad de lo sobrenatural y de la redención. Estos pudieron encubrir su interpretación o su acción con ciertas expresiones que podían malinterpretarse. Como entonces disponían de cierto poder, consiguieron alertar a las autoridades eclesiásticas e inquietar al autor de *Sobrenatural.* Al no limitar a este caso su celo por lo que ellos consideraban como la ortodoxia y la Tradición, cuando en realidad se trataba de pura conformidad con sus propias ideas y de teorías a menudo de fecha reciente, contribuyendo no poco a crear ese clima malsano de estrechez doctrinal y de suspicacias que encontró su expresión más precisa en algunos esquemas preparatorios del Vaticano II y que afortunadamente se disipó gracias al propio Concilio. Pero otros, por un exceso en sentido contrario, al rechazar resueltamente semejante mentalidad, rechazan asimismo todo lo que ellos suelen llamar preconciliar, separando al Vaticano II del Vaticano I y de Trento. Y esto hasta el punto de que, para ellos, nadie puede afirmar la fe cristiana y, si es preciso, defenderla, sin ser acusado de integrismo.

La obra del Padre de Lubac ofrece, a mi entender, un recurso y un estímulo de inestimable valor para salir de la confusión que entraña semejante polarización entre innovadores audaces e integristas acobardados. El nunca pensó que la función del teólogo consista en proponer simplemente sus teorías ni que, para ser «creíble», tenga que someter sus opiniones a un plebiscito. El Padre de Lubac se ha esforzado siempre, en el silencio de la oración y de un trabajo austero, por hacer oír el concierto de los espíritus que, en la Iglesia y fuera de ella, han celebrado la dignidad del hombre y la gloria de Dios; y de este modo, más allá de Babel, por hacer resonar este nuevo lenguaje que a través de las lenguas humanas deletrea y proclama al Verbo de Dios, encarnado «por nosotros los hombres y por nuestra salvación».

Georges Chantraine

INTRODUCCIÓN

¿He encontrado la dicha? No... He encontrado mi dicha. Y esto es terriblemente distinto...

El gozo de Jesús puede ser personal. Puede pertenecer a un solo hombre, y éste está salvado. Esta soledad de gozo no le inquieta, al contrario: él es un elegido. En su felicidad, atraviesa las batallas con una rosa en la mano...

Cuando me asedia la miseria, no puedo apaciguarme bajo murmullos de genio. Mi dicha sólo permanecerá si es la dicha de todos. No quiero atravesar las batallas con una rosa en la mano[1].

¿Qué cristiano no se ha encontrado nunca con semejante reproche? ¿Cuántas almas en marcha no han tropezado con esta piedra? En otro tiempo, la «dificultad de creer» venía, según parece, en gran parte de una filosofía agnóstica y de las dudas concernientes a la Biblia y a los orígenes del cristianismo. La exégesis y la historia no han dejado de ser turbadoras, pero los problemas de orden social y espiritual se hacen hoy día más asediantes, y quizá tocan más al fondo de las cosas. El mismo problema filosófico no aparece ya en general como asunto de pura ciencia. Se pregunta en efecto menos sobre los caminos, históricos o racionales, por los que el cristianismo ha llegado hasta nosotros, que sobre este cristianismo en sí mismo considerado, y muchos, que ni habrían soñado en discutirle sus pasados títulos o en criticar en abstracto sus fundamentos metafísicos, empiezan a dudar de su valor permanente. ¿Cómo, se preguntan en particular, una religión que aparentemente se desinteresa tanto del futuro terrestre como de la solidaridad humana, ofrecerá un ideal capaz todavía de ganar a los hombres de hoy?

---

[1] Jean GIONO, *Les vrais richesses*, 1936, pp. 5 y 8.

Algunos testimonios bastarán para recordar la frecuencia de tal idea entre nuestros contemporáneos.

Se la encuentra ampliamente desarrollada en una obra que, después de haber conocido un gran éxito hace unos treinta años, no cesa de ser leída. Gabriel Séailles, enunciando lo que él llamaba, no sin énfasis, las afirmaciones de la conciencia moderna, trazaba los dos opuestos retratos del cristiano y del hombre moderno: el cristiano «que se retira de la ciudad de los hombres, preocupado únicamente por su salvación, que es un negocio entre él y Dios», y «el hombre moderno, que acepta el mundo y sus leyes con la resolución de hacer surgir de ellos todo el bien que comportan». Al revés del primero, éste «no puede desligarse de los otros hombres; consciente de la solidaridad que le une a sus semejantes, que le hace en cierto sentido dependiente de ellos, él sabe que no puede realizar su salvación sólo» [2]. Lo que traducía en otra ocasión un pensador amante de las fórmulas picantes, escribiendo del papa: «no es más que un técnico de la salvación individual» [3]. Y en un artículo que entabla el proceso de la educación cristiana, un educador decía lo mismo, aunque en estilo diferente:

«Se trata de saber si la educación debe preparar al individuo a descuidar todo lo que existe en este mundo. Si es así, abocaremos al desarrollo de un egoísmo loco. El hombre no tendrá más que una sola preocupación, su salvación individual; tanto peor si los otros sufren y si nos rodean miserias sin cuento. Y si todos los seres adoptaran este punto de vista, el mundo y los hombres no tendrían ya razón de existir, "no tendríamos sino que retornar a los desiertos, encerrarnos todos en los claustros, mortificarnos día y noche" para huir el infierno y ganar el cielo. Pero todo eso es la negación misma de la humanidad, de la vida en sociedad...» [4]

Séailles, Alain, M. Marcel Giron son, cada cual a su manera, militantes del librepensamiento. Pero un filósofo tan sereno como Hamelin concuerda en esto con ellos. En el curso de un estudio sobre la filosofía analítica de la historia de Renouvier [5], Hamelin declara que, habiendo prometido Cristo la salvación no a las colectividades sino a los individuos, y siendo así que «todo lo que hay de social en los esfuerzos de la humanidad» está, según la fe cristiana, «condenado a perecer», «el punto de vista totalmente individua-

[2] *Les affirmations de la conscience moderne*, 3.ª ed., 1906, pp. 108-9; p. 56: «Nuestra moral es cada vez menos cristiana por lo mismo que es cada vez más social»; p. 108: «El cristiano, como el estoico, se basta a sí mismo...»

[3] ALAIN, *Histoire de mes pensées*, 1936, p. 135.

[4] Marcel GIRON, *Le sentiment religieux et l'école libératrice*, en *L'École libératrice*, 2 febrero 1935. Cfr. M. DUGARD, *Sur les frontières de la foi* (1928), pp. 181-6: *Du salut personel.* «El egoísmo cristiano» es un tema frecuente en Auguste COMTE: *Catéchisme positiviste*[3], pp. 71-72, 166-167, 227, 281; cfr. *Appel aux conservateurs*, p. 21, etc.

[5] Aparecido en *Année philosophique* de 1898; recogido en O. HAMELIN, *Le système de Renouvier*, 1927. Ver pp. 444-5.

lista» en que consecuentemente se sitúa el cristiano acarrea demasiado a menudo en él «el desprecio de la justicia». Pues, continúa, «es imposible ser justo sin prestar interés al conjunto actual y al futuro social del grupo al que uno pertenece. Las exigencias de la justicia son incompatibles, por consiguiente, con el puro y estricto individualismo, a diferencia de las doctrinas de lucha por la vida o del desprendimiento cristiano».

Frente a tales requisitorias, pongamos este simple aserto de un creyente, de un teólogo: «Hay en el fondo del Evangelio la visión obsesionante de la unidad de la comunidad humana.»[6] Podremos medir así la profundidad del malentendido. Se nos reprocha ser individualistas, incluso a pesar nuestro, por la lógica de nuestra fe, mientras que, en realidad, el catolicismo es esencialmente social. Social, en el más profundo sentido del término: no solamente por sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática. Social hasta tal punto, que la expresión de «catolicismo social» debería haber parecido siempre un pleonasmo.

De todos modos, si se ha podido producir y ha podido arraigar semejante malentendido, si es corriente un reproche semejante, ¿no hay algo de culpa nuestra? Dejemos de lado lo que hay de evidentemente mal fundado en ciertas quejas, cuando se inspiran en una concepción totalmente extrínseca y temporal del catolicismo o de la salvación, o cuando suponen un desconocimiento total del desprendimiento cristiano. No insistamos tampoco sobre las desviaciones, a menudo graves, que pueden darse en él: piedad interesada, religión mezquina, negligencia de los deberes de estado por la multiplicación de las «prácticas», invasión de la vida interior por el yo detestable, olvido de que la plegaria es esencialmente plegaria de todos y para todos... Desviaciones a las que todo creyente, por el hecho de ser hombre, se halla expuesto, y cuya crítica sería fácil. Pero precisamente, ¿son suficientemente reconocidas como tales? El olvido del dogma, ¿no agrava las deficiencias de la moral? Y si tantos observadores, muchos de los cuales no carecen de perspicacia ni de espíritu religioso, se equivocan tan gravemente sobre la esencia del cristianismo, ¿no es un indicio de que los católicos habrían de hacer un esfuerzo para comprenderla mejor ellos mismos?

Un esfuerzo de este género quisieran mantener las páginas que van a seguir. Siendo así que se dirigen a creyentes cuidadosos de una mejor inteligencia de la fe en que viven, no quieren ser apologéticas más que de rechazo. No vamos a intentar demostrar una vez más la parte que se debe reivindicar para el cristianismo en el progreso social, ni comentar, después de tantos otros, las palabras de Montesquieu sobre la felicidad terrestre que aseguraría una religión enteramente ocupada del más allá. No queremos dirigir para nuestro siglo un plan de reformas sociales inspiradas en el

---

[6] E. MASURE, Lección a la *Semana social de Niza*, 1934, p. 229.

espíritu cristiano. Quedándonos en el interior del dogma, nos ocuparemos ante todo de la sociedad de los creyentes, la de la tierra y la del mundo futuro, la que se ve y, sobre todo, la que no se ve. Porque es ahí, en la inteligencia íntima de esa misteriosa *Catholica*, en donde reside, según nos parece, el principio de explicación de las resonancias «sociales» del cristianismo en el orden temporal, al mismo tiempo que el preservativo contra una «tentación social» por efecto de la cual, si viniera a sucumbir en ella, la fe misma se corrompería. El tema así precisado resulta todavía demasiado vasto como para pretender agotarlo. Hemos restringido deliberadamente nuestro horizonte, dejando de lado, a disgusto, las enseñanzas tan ricas de la Escritura y de los grandes Doctores sobre la solidaridad del Hombre con el Universo o sobre las relaciones nuestras con el mundo de los puros Espíritus. La misma palabra catolicismo no será comentada, al menos explícitamente, en todos sus sentidos. Si la hemos escogido por título, ha sido menos para indicar el contenido del libro que el espíritu con que nos hemos esforzado en escribirlo. No se trata de una obra sobre *el* catolicismo. No se encontrará por consiguiente ni un tratado de la Iglesia, ni un tratado del Cuerpo místico, aunque constantemente se trate de una y otro, y sobre todo de su unidad. Obras excelentes como el célebre libro de Karl Adam sobre *El verdadero rostro del catolicismo*, o la vasta encuesta histórica del R. P. Mersch, preludio de un estudio doctrinal cuyas primeras líneas se están esbozando[7], nos dispensaban de insistir en ello. Tampoco se encontrará nada sobre la desunión de los cristianos y «los principios de un ecumenismo católico»: después del reciente trabajo del R. P. Congar[8], era inútil volver sobre el tema. Nada tampoco sobre el principio católico de la Tradición, sobre ese «pensamiento constituyente» del cristianismo, cuya naturaleza social es, sin embargo, tan manifiesta como la de su «pensamiento constituido», es decir, del dogma: ciclo nuevo de problemas, para el que nuestras fuerzas resultan desproporcionadas. Nada finalmente sobre la Acción Católica: el tema no podría ser abordado adecuadamente más que por un teólogo que tuviera una experiencia profundizada de esta acción[9].

[7] E. MERSCH, S. J., *Le Corps mystique du Christ, études de théologie historique* (Museum Lessianum, sección teológica), 2 vol., 2.ª ed. 1936. Del mismo, *Morale et Corps mystique* (ibid.), 1937; *Le Corps mystique du Christ, centre de la théologie comme science (Nouvelle Revue théologique*, 1934); *L'objet de la théologie et le Christus totus*, en *Recherches de science religieuse*, 1936. El lector avisado se dará fácilmente cuenta que debemos mucho al R. P. Mersch. (Su obra póstuma, *La théologie du Corps mystique* apareció en 1944; 2 vols.) Hay que señalar ahora la enseñanza de la encíclica *Mystici Corporis*.

[8] Y. M. CONGAR, O. P., *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico*. Estela. Barcelona 1967. Ver también Pierre CHAILLET, S. J., *L'Église est une* (1939).

[9] Señalemos simplemente la obra del canónigo GUERRY, *L'Action catholique*, 1936, la del R. P. Alfred de SORAS, *Action catholique et action temporelle* (ed. Spes, 1938) y un excelente artículo del R. P. A. HAYEN, *Un type achevé de l'action catholique, le Jocisme et ses structures essentielles, (Nouvelle Revue théologique*, 1935).

Sin intentar tampoco una sistematización doctrinal ni entrar en cuestiones que exigirían un examen propiamente filosófico, querríamos solamente poner de relieve algunas ideas que informan toda nuestra fe: ideas tan simples, que no siempre se piensa en subrayarlas; tan fundamentales también, que se corre el riesgo de no tener nunca ocasión de reflexionar en ellas [10].

Una primera parte mostrará una visión de conjunto, cómo toda nuestra religión presenta un carácter eminentemente social, que sería imposible desconocer sin falsearla, en los principales artículos de su *credo* (c. 1), en su constitución viva (c. 2), en su sistema sacramental (c. 3), en el término final que nos hace esperar (c. 4). Una segunda parte sacará de ese carácter social algunas consecuencias, relativas al papel que el cristianismo reconoce a la historia. Después de haber visto cómo por esto mismo el cristianismo ofrece al observador algo que es único (c. 5), enfocaremos bajo este aspecto la cuestión de la Escritura y de su comprensión espiritual, cuestión que no interesa solamente a la historia de la exégesis y del pensamiento cristiano a lo largo de varios siglos, sino que, por su fondo, continúa siendo para nosotros un tema capital, cuya vinculación con la ortodoxia han hecho notar Newman y Möhler (c. 6). De los principios así declarados podrá, sin duda, recibir alguna luz el problema de la salvación de los infieles en su relación al problema de la Iglesia (c. 7). A continuación, el examen de la respuesta que dieron los Padres a la objeción pagana sobre la época tardía de la Encarnación nos permitirá entrever a su vez la amplitud y unidad del Plan de Dios sobre nuestra humanidad (c. 8). Finalmente, pediremos al gran acontecimiento de las Misiones una mejor inteligencia del espíritu del catolicismo (c. 9). En una tercera parte, más breve, después de haber señalado algunos rasgos de la situación teológica presente (c. 10), querríamos contribuir a disipar algunos malentendidos, examinando cómo el catolicismo exalta los valores personales (c. 11) y cómo su doble carácter histórico y social no se ha de comprender en un sentido puramente temporal y terreno (c. 12). Problema de la Persona, problema de la Trascendencia: problemas eternos, pero también cuán dolorosamente actuales, que, sin poder tratarlos a fondo, hemos creído no poder eludir.

No hemos querido hacer una obra técnica. Si las citas se acumulan —a riesgo de fatigar al lector— es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre todo en el tesoro muy poco explotado de los Padres de la Iglesia. No es que, por una manía arcaizante, olvidemos las

---

[10] Ha aparecido un esbozo de esta obra en la *Chronique sociale de France*, abril-mayo de 1936, artículos publicados en folletos inmediatamente después de las ediciones de la *Chronique*. No podemos evocar sin emoción a este propósito la venerada memoria de Marius Gonin, que los había acogido con una prontitud tan amistosa. El capítulo VII reproduce en parte una ponencia presentada en 1933 al Congreso de la Unión misionera del clero de Estrasburgo, y el capítulo IX toma de nuevo un corto estudio publicado en 1932 por la *Revue de l'Aucam*.

precisiones teológicas o los desarrollos y explicaciones adquiridos después de ellos, o que tomemos a nuestra cuenta en sus mínimos detalles todas las ideas que nos proponen: buscamos solamente comprenderlas, nos situamos en su escuela, puesto que son nuestros Padres en la fe y recibieron de la Iglesia de su tiempo con qué alimentar todavía la Iglesia del nuestro. Con mayor razón no tenemos ninguna pretensión histórica: tratamos solamente de destacar algunas constantes —con el riesgo subsiguiente que ello comporta— entre las corrientes extremadamente diversas y a veces contrapuestas de la Tradición. Pues la unidad de esta Tradición, en todo lo referente a los puntos esenciales del catolicismo, no nos parece en manera alguna una palabra vana, una tesis abstracta de teología que haría desvanecerse el examen real de las doctrinas. Al contrario, cuanto más se prolonga el encuentro con ese inmenso ejército de testimonios, más íntima se hace la familiaridad de tales o cuales de entre ellos, y más se adquiere conciencia de la unidad profunda en donde jamás dejan de encontrarse todos los que, fieles a la única Iglesia, viven de la misma fe en un mismo Espíritu. En fin, lo confesamos sin esfuerzo, pues hemos tenido el constante sentimiento de ello al redactar estas páginas, el punto de vista adoptado es forzosamente parcial. El dogma no aparece aquí más que bajo alguno de sus aspectos. Era una necesidad de método. Basta, a nuestro modo de ver, que esos aspectos no sean presentados bajo rasgos excesivos, y esperamos que ningún lector se engañará por ello, pensando que desconocemos lo que precisábamos pasar en silencio. Además, esto son solamente algunos materiales, reforzados con algunas reflexiones y agrupados en un orden poco riguroso. Los dejamos a quienes, mejor que nosotros, sabrán utilizarlos y completarlos.

Lyon, 31 de julio de 1937
En la festividad de San Ignacio de Loyola

El lector encontrará al final del volumen una serie de textos a propósito para ilustrar tal o cual aspecto de la doctrina expuesta. Casi todos son extractos traducidos de los santos Padres. En la extremada penuria de ediciones y de traducciones patrísticas en que se halla el público español, nos ha parecido que este pequeño elenco de "fragmentos escogidos" podía ser de alguna utilidad.

Capítulo I

EL DOGMA

La dignidad sobrenatural del bautizado reposa, como sabemos, sobre la dignidad natural del hombre, al mismo tiempo que la rebasa infinitamente: *agnosce, christiane, dignitatem tuam. Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti...* Así la unidad del Cuerpo místico de Cristo, unidad sobrenatural, supone una primera unidad natural, la unidad del género humano. Así los Padres de la Iglesia, que al tratar de la gracia y de la salvación tenían constantemente ante sus ojos ese Cuerpo de Cristo, acostumbraban igualmente, cuando trataban de la creación, mencionar no solamente la formación de los individuos, primer hombre y primera mujer, sino contemplar a Dios creando la humanidad como un todo único. Dios, dice por ejemplo san Ireneo, planta al principio de los tiempos la viña del género humano; ama mucho a este género humano y se propone extender sobre él su Espíritu y conferirle la adopción filial[1]. Para el mismo Ireneo y también para Orígenes[2], para Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, para Cirilo de Alejandría, para Máximo, Hilario, etc., la oveja perdida del Evangelio que el Buen Pastor conduce al redil no es otra que la naturaleza humana única, cuyo peligro conmueve al Verbo de Dios hasta el punto que deja, por así decir, el inmenso rebaño de ángeles, a fin de acudir en su auxilio[3]. Esta naturaleza es designada por los Padres con una serie de

[1] *Adversus Haereses*, passim. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannem*, 1. II, cap. II (P. G. 74, 561); etc.

[2] *In Genesim*, hom. 2, 5; 9, 3; 13, 2 (BAEHRENS, pp. 34, 92, 114).

[3] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 38, c. 14 (P. G. 36, 328). GREGORIO DE NISA, *In Cantic.*, hom. 2 (44, 801); *In Psalmam* 6; *In Eccl.*, hom. 2 (44, 642); *Contra Eunomium*, 1. 2, 4 y 12 (45, col. 546, 635 y 890); *Adversus Apollinarem* (45, 1153). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Lucam* (72, 797), LEONCIO DE BIZANCIO (86, 1369). MÁXIMO EL CONFESOR, *In Cael. Hierarchiam*, c. 14 (4,

expresiones equivalentes, todas de resonancia concreta[4], mostrando que era verdaderamente a sus ojos una realidad. Asistían en alguna manera a su nacimiento, la veían vivir, crecer, desarrollarse como un ser único[5]. En el primer pecado era el ser entero el que caía, el que era expulsado del paraíso[6] y condenado a un duro exilio en espera de su redención. Y cuando Cristo aparecía finalmente, viniendo como «el único Esposo», su esposa era asimismo «toda la raza humana»[7].

Hay que tener presente este pensamiento habitual en nuestros antiguos Padres para comprender —cualquiera que sea precisamente su origen— ciertas maneras extrañas de hablar que se encuentran en algunos de ellos, como un Metodio de Olimpo que parecía hacer de Cristo como una nueva aparición del mismo Adán, reanimado por el Verbo[8]. Si algunos mantienen

---

104); *Epist.* 29 (91, 621). TEOFILACTO, *In Lucam,* 15 (123, 948). HILARIO, *In Matthaeum,* c. 18, n. 6: «Ovis una homo intelligendus est; et sub homine uno, universitas sentienda est» (P. L. 9, 1020). AMBROSIO, *In Psalmum* 118, n. 22 (15, 1521). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 168 (52, 639-41). PSEUDO AGUSTÍN, *Sermón* 57, n. 2 (39, 1853). CHRISTIAN DRUTHMAR, *In Matthaeum,* c. 40 (106, 1409). RABANO MAURO, *Homilia 95 in evangelia* (110, 326). PASCASIO RADBERTO, *In Matthaeum,* 1. 6 (120, 397) y 1. 8 (120, 651-8). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.,* 1. 4, c. 21 (175, 820). ISAAC DE STELLA, *Sermón* 32 (194, 1795-6). DURANDO DE MENDE, *Rationale Divinorum Officiorum,* 1. 4, c. 13 (ed. de 1672, p. 109). THEODOR PRODROM: «Errabundam ovem, Salvator, in humeros sublatam adduxisti Patri tuo per vivificam crucem tuam, et angelis in spiritu divino annumerasti» (GRETSER, *De sancta cruce,* 1734, p. 316). Liturgia minor Sancti Jacobi: «Deus Pater, qui per amorem tuum erga homines magnum, missiti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret...» (RENAUDOT, t. 2², p. 126).

JACOBO DE VITRY consagra también uno de sus sermones para refutar la opinión herética de que la humanidad está hecha de ángeles caídos, opinión que buscaba un apoyo en esta interpretación de la parábola evangélica: *Sermón* 24, domingo 3.º después de Pentecostés (PITRA, en *Analecta novissima,* t. 2, pp. 265-7).

[4] Ἀνθρωπότης, ἀνθρωπίνη φύσις, ἀνθρώπινον γένος, ἡ μία ἀνθρώπων φύσις, ἀνθρώπινον, τῶν ἀνθρώπων ἅπασα φύσις, τῆς φύσεως πλήρωμα, ὅλον το φύσεως, πᾶν τὸ ἀνθρώπινον φῦλον, τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας τὸ σύγκριμα. Las más de las veces estas expresiones tienen un sentido concreto y designan el conjunto de los hombres. Numerosos ejemplos en GREGORIO DE NISA; CRISÓSTOMO (P. G. 35, 38); PROCLO DE CONSTANTINOPLA (65, 688); ISIDORO DE PELUSIO (78, 189 y 225); MÁXIMO (90), 976); CIRILO DE ALEJANDRÍA τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος (73), 161), etc.

[5] Ὁ ἀνθρώπινος βίος dirá GREGORIO DE NISA para la vida de la humanidad, la historia del mundo (P. G. 45, 1252).

[6] GREGORIO EL GRANDE, *In Cant.,* proemium, n. 1 (P. L. 79, 471), y *Moralia in Job,* 1. 8, n. 49 (75, 832). ORÍGENES, *Contra Celsum,* 1. 4, c. 40 (KOETSCHAU, t. 1, p. 313). GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione* (P. G. 46, 81 y 148).

[7] PSEUDO-CRISÓSTOMO (HIPÓLITO?), *In Pascha,* sermo I (P. G. 59, 725). (Sobre los seis sermones acerca de la Pascua del Pseudo-Crisóstomo, ver infra, texto 55).

[8] METODIO DE OLIMPIA, *Banquete,* discurso 3, c. 4-8 (trad. FARGUES, pp. 42-52). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In incarnationem Domini* (P. G. 59, 695). JERÓNIMO, *Epist.* 61, n. 4: «Christum, qui assumpsit corpus Adam, qui diabolo ante per vitia cohaeserat, natum esse de Virgine», (HILBERG, t. I, p. 581). Cfr. la Apología de ORÍGENES citada por PHOTIUS (103, 393). GREGORIO TAUMATURGO, *Sobre la Anunciación:* «Hodie Adam renovatur, et choreas cum angelis agit, in caelum advolans... De alto venit Verbum Dei in uterum sanctum tuum, ut denuo Adamum plasmaret» (PITRA, *Analecta sacra,* t. 4, pp. 377 y 380). Liturgia bizantina, Canto de Oktoich

tan vigorosamente, como es sabido, la salvación de Adán, una de las razones es que veían en la salvación de su jefe una condición necesaria para la salvación del género humano[9]. «Ese Adán interior a todos nosotros», dice una homilía del Pseudo-Epifanio[10]. Y otra homilía del Pseudo-Crisóstomo: «Por el sacrificio de Cristo es salvo el primer hombre que está en todos nosotros.»[11] Este es, a su vez, el sentido profundo de la leyenda según la cual Adán, enterrado en el Calvario, habría sido bautizado por el agua que brotó del costado de Jesús. Y los numerosos textos litúrgicos relativos a la bajada de Cristo a los «infiernos», donde solamente es mencionado el primer hombre, son, como asimismo las obras de arte que les corresponden, otros tantos indicios de la misma mentalidad largo tiempo persistente[12].

Antes de estudiar la historia de esta naturaleza humana desde el princi-

---

(colección de los principales cantos del año litúrgico): «Adán cae, está aplastado él, que había querido llegar a ser semejante a Dios. Pero he ahí que se levanta, divinizado por su unión con el Verbo. Por cuya pasión adquiere él la impasibilidad; sobre el trono es glorificado como el Hijo, sentado con el Padre y el Espíritu.» (Nicolás ARSENIEW, *La Iglesia Oriental*, tr. francesa Ch. BOURGEOIS, p. 15; col. *Irenikon*, 1928).

[9] IRENEO, *Adversus Haereses*, 1. 3, c. 23, n. 8 (P. D. 7, 965). *In Pascha*, s. 1 y 2 (59, 723 y 725). Cfr. TERTULIANO, *Adversus omnes haereses*, c. 7: «Quasi non, si rami salvi fiunt, et radix salva sit!» (KROYMANN, p. 224). HIPÓLITO, *De Christo et Antichristo*, c. 26 (ACHELIS, p. 19).

[10] *Homilía* 2 (P. G. 43, 460-1; cfr. col. 452, 456, 464, y *hom.* 3 col. 473 y 481).

[11] *In pascha sermo* 2; cfr. *sermo* 1 (P. G. 59, 725 y 723). GREGORIO NACIANCENO, *discurso* 39, c. 15: Cristo sepultado bajo las aguas πάντα τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ (P. G. 36, 352 B).

[12] «Qui Adam de profundis infernalis limi misericorditer eripuit» (Misal gótico y antiguo misal galicano, viernes santo). «O Domine, Pater omnipotens, qui Adam novum, ex persona veteris Adam clamantem quasi ex inferis et abyssis profundisque laci, liberum tamen solum inter mortuos, pro sua exaudisti reverentia» (antiguo misal galicano, sábado santo). «Ad inferos descendisti, ut Adam redimeres» (antífona romana para la sepultura). «Ha visitado a Adán en el Seol, —y le ha traído una nueva maravillosa; —le ha prometido la vida —y la resurrección renovadora» (liturgia siríaca, *madracha* de S. EFRÉN, 4.º domingo desp. de Pentec.); etc. (cfr. D. A. C. L., t. 4, 1.ª parte, *Bajada de Cristo a los infiernos*, por Dom CABROL y A. DE MEESTER). Liturgia bizantina: «Adoramos, oh Cristo, vuestra cruz, por la cual... Adán se estremece de gozo»; «Salve, cruz, perfecta liberación de Adán caído»; «Has descendido sobre la tierra para salvar a Adán, y sobre la tierra no lo has encontrado, has descendido también a buscarle hasta los infiernos» (MERCENIER-PARÍS, t. 2, pp. 36 y 55, etc.) Testimonio análogo del arte bizantino, en las escenas de la Anástasis (mosaicos de Daphni, Torcello, S. Lucas de Focida, S. Marcos de Venecia...) Cfr. ORÍGENES, *In Genesim*, hom. 15 n. 5: «Pro salute mundi usque in inferna descendit, et inde protoplastum revocavit» (BAEHRENS, p. 134); *In Exodum*, hom. 6, n. 6 (p. 198). GREGORIO NACIANCENO (P. G. 35, 436); *Evangelio de Nicodemo*, c. 22-24. PSEUDO-CRISÓSTOMO: «Las puertas del infierno están rotas, y Adán, liberado, es conducido al paraíso» (P. G. 61, 700). PROCOPIO DE GAZA, *In Isaiam* (87, 1965). SOFRONIO DE JERUSALÉN, (87, 4005). HESIQUIO DE JERUSALÉN: «communionis resurrectionis dispensat mysterium, misericordiam impendens Adam» (93, 1113 A). PSEUDO-HESIQUIO (1461 B-C). FILASTRO (P. L. 12, 1239 A). CASIANO (49, 121). LORENZO DE NOVARA (66, 90 C). PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN: «Predam de infernis sedibus rapuit, Adam... in novo gloriae suae splendore restituit» (SPAGNOLO-TURNER, *The J. of the Studies*, t. 16, pp. 168-9), etc. Ver también ARNALDO DE BONNEVAL, *Meditationes:* paralelo entre Adán y el buen ladrón (P. L. 189, 1739-41), y FELIPE DE HARVENG, *Responsio de salute primi hominis*, c. 25-27 (203, 619-22).

pio hasta la consumación del mundo, los Padres la escrutaban en su fondo para discernir el principio de su unidad. Ahora bien, este principio no les parecía diferente del que constituye la dignidad humana. Ya se lo indicaba el Génesis al enseñar que Dios hizo al hombre a su imagen. La imagen divina, en efecto, no es una en éste y otra en aquél: es en todos la misma imagen[13]. La misma participación misteriosa en Dios, que constituye el ser del espíritu, realiza igualmente la unidad de los espíritus entre sí. De ahí la idea, que será tan querida al agustinismo, de una familia espiritual única destinada a formar la única Ciudad de Dios. Para atenernos al hombre, es conocida la doctrina de Gregorio de Nisa, cuando distingue los primeros individuos de nuestra especie, salidos «como por grados» de sus causas, a su hora, «por una generación natural y necesaria» a la manera de todos los demás vivientes, y al Hombre según la Imagen, objeto de una creación directa e intemporal, que está en cada uno de nosotros y que nos hace tan profundamente uno que, del mismo modo que no se habla de tres dioses, tampoco debería hablarse jamás de hombres en plural[14]. Pues «toda la naturaleza humana, desde los primeros hombres hasta los últimos, es una sola imagen del Ser»[15]. Doctrina que, en sus grandes líneas, no es sólo exclusiva de Gregorio, sino que inspirará toda una tradición y que, en el siglo XIV, Ruysbroeck reproduce todavía, en su admirable *Espejo de la salvación eterna:*

El Padre celestial, dice Ruysbroeck, ha creado a todos los hombres a su imagen. Su imagen es su Hijo, su Sabiduría eterna... anterior a toda creación. Todos nosotros hemos sido creados con relación a esta imagen eterna. Se encuentra ésta esencial y

---

[13] ATANASIO, *Discurso contra los griegos*, c. 2: «El Creador del universo hizo el género humano a su imagen» (P. G. 25, 5). GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione* (46, 97). Cfr. la liturgia (siríaca) llamada de san Dionisio: «Compone dissidia quae nos invicem dividunt, et reduc ea ad unionem caritatis, quae aliquam essentiae tuae sublimis similitudinem habeat», y la de Severo de Antioquía (RENAUDOT, t. 2, pp. 201 y 320).

[14] *De hominis opificio*, passim, sobre todo c. 8 (P. G. 44); Quod non sint tres dii; *Tractatus adversus graecos ex communibus notionibus* (45); *Contra Eunomium*, 1. 3 (45, 592). Sin duda el obispo de Nisa no habla más para el hombre que para Dios de unidad numérica. Pero no es porque en el fondo no admita más que una unidad «específica»; sino porque el número es para él un signo de la cantidad, que viene de la materia. Teoría esbozada en *Contra Eunomium*, 1. I (45, 312) y *Quod non sint tres dii* (45, 131). Será explicitada por EVAGRO (R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères aprés le concile de Nicée*, en *Gregorianum*, 1934, p. 242 ss.). Ya ORÍGENES, In I Reg., hom. I, n. 4; «(Deus) utique super omnem numerum credendus est; sed per hoce magis unus dici intelligendus est, quod nunquam a semetipso alter efficitur» (ed. BAEHRENS, p. 6). Al contrario san AGUSTÍN, *In psalmum* 68, n. 5 (P. L. 36, 845).

[15] *De hominis opificio*, c. 16 (P. G. 44, 188). Y c. 22: «Hagamos, dice Dios, al hombre a nuestra imagen... Hay que comprender que esta imagen de Dios reside en su perfección en toda la naturaleza humana. Pero Adán, entonces, todavía no había sido hecho... Por consiguiente, el hombre hecho a imagen de Dios, es la naturaleza humana comprendida como un todo: η καθόλου φύσις ; etc.» (204-5). *De anima et resurrectione* (46, 97). No vamos a buscar aquí los orígenes de una tal doctrina.

personalmente en todos los hombres, cada cual la posee entera e indivisa, y todos juntos no tienen tampoco más que una sola. De este modo todos somos uno, íntimamente unidos en nuestra imagen eterna, que es la imagen de Dios y la fuente en todos nosotros de nuestra vida y de nuestra llamada a la existencia[16].

Cuando prudentes paganos ridiculizaban la loca pretensión que proclamaban los cristianos, esos nuevos bárbaros, de unir a todos los hombres en una misma fe[17], era fácil entonces a los Padres responderles que esta pretensión no era tan loca, estando como estaban todos los hombres hechos a la única imagen de Dios único. Especie de monogenismo divino, que establecía un vínculo entre la doctrina de la unidad divina y la de la unidad humana, fundando prácticamente el monoteísmo y confiriéndole todo su sentido[18]. En el lenguaje de los primeros siglos, lo más corriente era que Adán fuese llamado no el «padre» del género humano, sino el «primer formado», «el primer engendrado» por Dios[19], como lo recordaba, en la genealogía de Jesús según san Lucas, la fórmula final, tan solemne en su simplicidad: «... hijo de Enós, hijo de Seth, hijo de Adán, hijo de Dios»[20]. Creer en ese Dios único era al mismo tiempo creer en un Padre común de todos, *unus Deus et Pater omnium*[21]. Desde sus primeras palabras lo proclamaba la plegaria enseñada por Cristo: el monoteísmo no podía ser sino una fraternidad[22]. Era decir, a la vez, que suponía la unidad original de

[16] C. 8 (*Obras*, trad. de los Benedictinos de Wisques, t. I, 3.ª ed., p. 87). JULIANA de NORWICH, *Rev. del amor divino*, c. 58 (trad. franc. MEUNIER, p. 250).

[17] Así CELSO, en ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 8, c. 72: ὁ τοῦτο οἷο π ενοσ οἶδεν (KOETSCHAU, p. 288); cfr. 1. 5, c. 37-40 (pp. 41-44). O PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 15. Orígenes ve por lo demás muchos obstáculos, hasta el punto de reconocer que esto no se puede realizar plenamente en este mundo. Sabe, con todo, que hay connivencia entre la naturaleza profunda del hombre y la ley del Logos, que no es otra que la religión de Cristo.

[18] GREGORIO DE NISA, *In psalm.*, 1. 2, c. 15 (P. G. 44, 593); *Contra Eunomium*, 1. 12 (45, 889-90); *Adv. Arium et Sabelium* (45, 1284). Ya FILON, *De confusione linguarum*, c. II, n. 41-3 (es sabido que Filón distingue en el hombre dos nacimientos, según los cuales es primero hijo del Logos, después hijo de Dios).

[19] ρωτόπλαντος πρωτόγονος, πραντότοχος Cfr. *Sab.*, VII, 1.

[20] *Luc.*, III, 28. ORÍGENES, *In Jo.*, t. 20, n. 3 (Pr. p. 329). TEOFILACTO, *In Luc.*, c. 3 (P. G. 123, 744). HILARIO, *De Trinitate*, 1. I, n. 12: «Curam in se Parentis Creatorisque cognoscens» (P. L. 10, 33). Sobre esta palabra de Lucas es conocida la página de PEGUY, en *Victor-Marie comte Hugo* (ed. Obras Completas, pp. 372-3).

[21] *Ephes.*, IV, 6; *Rom.*, III, 30; *Actas*, XVII, 26-28. Cfr. *Malaquías*, II, 10. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, 1. I, c. 6 y 1. III, c. 12 (STHAELIN, t. I. pp. 108 y 282-5). CRISÓSTOMO, *In 2 Cor.*, hom. 18 (P. G. 61, 528). HILARIO, *In psalm.* 122, n. 8 (ZINGERLE, p. 585). JERÓNIMO, *In Ephes.*, 3, 15 (P. L. 26, 487-9).

[22] CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la oración dominical*, n. 3 (P. G. 51, 45). NICETAS DE AQUILEA, *Explanatio symboli*, n. 9 (P. L. 52, 870). PAULINO, *Contra Félix de Urgel*, 1. I, c. 32 y 33 (99, 385). HAYMON DE HALBERSTADT, *Sermón sobre la oración dominical:* «Omnes aequaliter dicunt, Pater noster. Ubi revera magna dignatio hominibus datur... spiritaliter nos fratres esse debere insinuat» (188, 601). ANSELMO DE LAON, *In Matthaeum*, c. 6: «Inducitur unusquisque fidelis orans, non sibi, sed communi saluti hominum, ut caritas et unitas Ecclesiae designe-

todos y que debía reunirlos a todos efectivamente en un mismo culto: *adunari ad unius Dei cultum*[23]. «Como Aquél que habita en nosotros es único, ata y anuda juntamente a los que son suyos con el lazo de la unidad.»[24]

Ireneo insiste en muchas ocasiones sobre esta doble correlación: «No hay más que un Dios Padre, y que un Logos Hijo, y que un Espíritu y que una sola salvación para todos los que creen en El... No hay más que una sola salvación, como no hay más que un Dios. No hay más que un Hijo que cumple la voluntad del Padre, y un solo género humano, en el que se cumplen los Misterios de Dios.»[25]. Asimismo Clemente de Alejandría, en esas páginas radiantes de poesía en que, después de haber denunciado las torpezas de los cultos paganos, celebra los misterios del Logos, y muestra a ese «corega divino» que llama a sí a todos los hombres:

> Hazte iniciar en estos misterios y danzarás en el coro de los ángeles, alrededor del Dios increado, mientras el Logos divino cantará con nosotros los himnos sagrados. Ese Jesús eterno, único gran sacerdote, que es solo uno con el Padre, ruega por los hombres y les llama: «Escuchad, clama, pueblos innumerables, o más bien todos vosotros los que estáis dotados de razón, ya seáis Bárbaros o Helenos. Yo convido a todo el género humano, yo que soy su autor por la voluntad del Padre. Venid a mí, para juntarnos en un todo bien ordenado bajo un solo Dios, y bajo el único Logos de Dios.»[26]

En estas condiciones, toda infidelidad a la Imagen divina que el hombre lleva en sí, toda ruptura con Dios es al mismo tiempo desgarramiento de la unidad humana. Sin poder destruir la unidad natural del género humano —por manchada que esté la imagen de Dios permanece indestructible— arruina la unión espiritual, que en los designios del Creador debía ser tanto

---

tur, in qua tam bene desiderat frater salutem fratris sicut et suam. Dicit ergo: Pater noster» (162, 1305). AGUSTÍN, *De sermone Dom. in monte*, 1. 2, c. 4, n. 16 (34, 1276). PEDRO DE LAODICEA (P. G. 86, t. 2, col. 3332). Ya los judíos, hijos de Yahvé como miembros de su pueblo, se llamaban frecuentemente *hermanos* entre sí: *Deuteronomio*, passim, etc. CIPRIANO llama a su Iglesia una Fraternidad: cartas 18, 20, 32, 41 (BAYARD, t. I, pp. 51, 54, 84; t. II, p. 102). Cfr. TERTULIANO, *De Praescr.*, c. 20, n. 8. NESTORIO, carta a Cirilo de Alejandría (LOOFS, *Nestoriana*, p. 169).

[23] ISIDORO DE SEVILLA, *De fide cath. c. Judaeos*, 1. 2, c. 1 (P. L. 83, 409). PSEUDO-CIPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi* (HELLMANN, p. 48). MARIO VICTORINO, *In Ephes.* (P. L. 8, 1241). REINERUS (204, 40). CIR. ALEJ., *In Jo.* (P. G. 74, 69). Oración del sábado santo (10.ª profecía) y del jueves de Pascua: «Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti».

[24] CIPRIANO, *De cath. Eccl. unitate*, c. 23 (HARTEL, pp. 284-5).

[25] *Adv. Haereses*, 4, 6, 7 (P. G. 7, 990); 4, 9, 3 (998); 5 in fine (1224).

[26] *Protréptico*, c. 12 (St. I, pp. 84-5). Etc. 9: «La unión de todos hace, de voces múltiples y dispersas, una sola armonía divina, una única sinfonía dirigida por el único maestro de coro que es el Logos» (pp. 65-6). Cfr. la traducción francesa MONDESERT, *Sources chrétiennes*, n. 2. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In ascens.*, s. 3 (P. G. 52, 797).

más íntima cuanto más plenamente realizada la unión sobrenatural del hombre con Dios. *Ubi peccata, ibi multitudo*[27]. Fiel a esta consideración de Orígenes, Máximo el Confesor considera el pecado original como una separación, una fragmentación: se podría decir, en el sentido peyorativo de la palabra, una individualización. Mientras que Dios actúa sin cesar en el mundo para hacer que todo concurra a la unidad[28], «la naturaleza única fue rota en mil pedazos» por este pecado que es la obra del hombre, y la humanidad que debía constituir un todo armonioso, en donde lo mío y lo tuyo no se hubieran opuesto, se convirtió en una polvareda de individuos con tendencias violentamente discordantes. «Y ahora, concluye Máximo, nos desgarramos los unos a los otros como bestias salvajes...»[29] «Satanás nos ha dispersado», decía por su parte Cirilo de Alejandría para explicar la caída original y la necesidad de un Redentor[30]. Y en un curioso pasaje, donde se percibe todavía el eco de un antiguo mito, Agustín da simbólicamente una explicación análoga. Después de haber relacionado las cuatro letras del nombre de Adán con los cuatro puntos cardinales en sus designaciones griegas, añade: «Adán mismo está, pues, extendido ahora por toda la haz de la tierra. Concentrado antes en un solo lugar cayó y, rompiéndose en alguna manera, ha llenado con sus restos el mundo entero.»[31]

Había ahí una manera de enfocar el mal en su esencia íntima, y es quizá lamentable que la teología posterior no haya sacado más conclusiones de ello. En lugar de buscar, como hoy día se hace casi exclusivamente, en el interior de cada naturaleza individual, cuál es la herida secreta, y por así decir el desarreglo en los resortes que causa el mal funcionamiento de la máquina —exagerando unos el mal, otros tendiendo a reducirlo—, era la constitución misma del individuo en tantos centros naturalmente hostiles lo que se miraba entonces de buena gana, no sin duda como el primero o el único fruto del pecado, pero al menos como un segundo fruto «igual al

[27] ORÍGENES, *In Ezech.*, hom. 9, n. 1: «Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibschismata, ibi haereses, ibi dissensiones. Ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unjo, ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una. Et, ut manifestus dicam, principium malorum omnium est multitudo, principium autem bonorum coangustatio et a turbis in singularitatem redactio...» (BAEHRENS, p. 405); cfr. *In Exodum*, hom. 4, n. 7 (B., p. 179, l. 17); *In Osee* fr. (P. G. 13, 828).

[28] *Quaestiones ad Thalassium*, q. 2 (P. G. 90, 272); *Sobre la caridad*, centuria I, n. 71 (976) y cent. 2, n. 30 (993).

[29] *Q. ad Thalassium*, carta misiva (P. G. 90, 256) y q. 64 (724-5). *Epist.* 28 (91, 620 c). Se podría además subrayar la relación con PLOTINO, *Ennéada* 4, c. 8, n. 4. Pero ¡cuán diferente el contexto espiritual de una y otra parte! Ver también IRENEO, *Adv. Haereses*, 5, 24, 2 (P. G., 7, 1187). GREG. NIS., *In psalm* (44, 484); *De anima et resurr.*: εἰς πλῆθος ἡ φύσις κατεμερίσθη (46, 156-7) y *Contra Eunomium*, 1. 12, sobre el tiempo dichoso, antes de la confusión de lenguas, en que el género humano no tenía más que una sola voz: ἐξ ἀρχῆς, ἕως ὁμόφωνον ἅπαν ἦν ἑαυτῷ τό ἀνθρώπινον (45, 996. Cfr. 44, 1320). Cfr. ISAÍAS, LIII, 6: «Andábamos errantes como ovejas, cada cual seguía su propio camino.»

[30] 'Ε δκόρ πιδεν *In Jo.*, 1. 7 (P. G. 74, 69).

[31] *In psalm.* 95, n. 15 (P. L. 37, 1236).

primero», y el desgarramiento interior iba a la par con un desgarramiento social. Ciertamente, estas dos explicaciones no tienen nada de contradictorio y se encuentran asociadas más de una vez. San Agustín, de quien solemos retener sobre todo los análisis interiores, esas maravillas de psicología que nos ofrece en las *Confesiones,* no ha descuidado, sin embargo, el otro punto de vista, como acabamos de ver. En cuanto a san Máximo, sabe en ocasiones unirlas: «el diablo, dice, seductor del hombre desde el principio, le había dividido de Dios en su voluntad, y había dividido a los hombres los unos de los otros...»[32]. Muchos nos mostrarán, en el estado de pecado, la disolución interna del miembro separado de su cuerpo[33]. Queda, pues, salvada entre nosotros y los antiguos la unidad de doctrina. Pero no se puede negar que las perspectivas son diferentes.

Mantengámonos en la perspectiva antigua: la Redención, obra de restauración, nos parecerá por este mismo hecho como el restablecimiento de la unidad perdida. Restablecimiento de la unidad sobrenatural del hombre con Dios, pero también de los hombres entre sí: «la misericordia divina ha recogido de todas partes los fragmentos, los ha fundido en el fuego de su caridad, y ha reconstituido su unidad rota... Así es como Dios ha rehecho lo que había hecho, ha reformado lo que había formado»[34]. Así es como

[32] *Epist.* 2 (P. G. 91, 396-7); cfr. *Ambiguorum liber* (91, 1156) etc. y ANASTASIO EL SINAÍTA, q. 57: «Cada uno quedó desgarrado de sí mismo y de los otros (89, 621). En cambio puede leerse en un texto litúrgico moderno, la colecta de la misa de Cristo Rey: «Cunctae familiae gentium, peccati vulnere disgregatae.» Cfr. la definición de pecado dada en los grupos de Oxford: «lo que nos separa de Dios y del prójimo» (citado por Y. M. CONGAR, *Cristianos desunidos*); y KARL BARTH, sobre la triple oposición causada por el pecado: «oposición a Dios, oposición interior, oposición recíproca» (*L'Église et les Églises,* trad. fr. MOBBS, en *Oecumenica,* 1936, p. 139). Gabriel MARCEL ha señalado recientemente con fuerza «el estado de división y como de dislocación espiritual que es hoy día el lote de la humanidad... mal cuya responsabilidad lleva la humanidad entera... mal de profundas raíces, de repercusiones indefinidas» (*Les Groups d'Oxford* en *Bulletin de l'Union pour la Vérité,* 1936, p. 366). Ver también NEWMAN, *Parochial and Plain, Sermons,* V, 9 (resumido en NEDONCELLE, *La philosophie religieuse de Newman,* 1946, p. 32).

[33] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.,* 1. 3, c. 5: «Medicus noster paralyticos curat... Paralysis quippe graece dissolutio dicitur. Ex quo signantur illo vitio laborare, qui nulla membrorum societate in Christi corpore uniuntur et sunt dissoluti corporis vitio ab omni soliditate amoris» (P. L. 120, 213).

[34] AGUSTÍN, *In psalm.* 58, n. 10 (P. L. 36, 698); *In psalm.* 95, n. 15 (37, 1236); *De Trinitate,* 1. 4, c. 7 (42, 895). MELITÓN DE SARDES, fragmento 13 (OTTO, *Corpus apologetarum,* t. 9, p. 419). JERÓNIMO, *In Ephes.,* c. 4 (P. L. 26, 502). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.,* 1. 9, y 1. 17 (P. G. 74, 165-8 y 561). FIRMICIO MATERNO, *De errore profanarum religionum,* c. 25, n. 4 (HEUTEN, p. 109). PSEUDO-ALCUINO, *Liber de divinis officiis,* c. 40.: «redemptionis mysterio sociati» (P. L. 101, 1263 D). GERHOH DE REICHERSBERG (193, 834, A-B). JEREMÍAS, 31, 10-11, para la equivalencia de *rescatar* y *reunir:*

Naciones, escuchad la palabra de Yahvé,
anunciadla en las islas lejanas.
Decid: el que dispersó a Israel lo reúne,

vuelve a elevar al hombre que estaba perdido, recogiendo sus miembros dispersos y restaurando en ellos su propia imagen[35]. Como una reina de abejas, Cristo viene a reagrupar en torno suyo a la humanidad[36]. Tal es el gran milagro del calvario:

Hubo entonces toda clase de milagros: Dios en cruz, el sol oscurecido..., el velo del templo desgarrado, el agua y la sangre manando del costado, el temblor de la tierra, las piedras que se rompen, los muertos que resucitan... ¿Quién celebrará dignamente tales prodigios? Pero ninguno es comparable al milagro de mi salvación: pequeñas gotas de sangre que renuevan al mundo entero, y que hacen respecto a todos los hombres como el jugo de la higuera que hace cuajar la leche, reuniéndonos y apretándonos en uno[37].

O, si se quiere otra imagen, Cristo es esa aguja que, dolorosamente atravesada en la pasión, cose después todo tras de sí, y repara de este modo la túnica rasgada antes por Adán, uniendo juntamente los dos pueblos, el de los judíos y el de los gentiles, haciéndolos uno para siempre[38].

«Divisa uniuntur, discordantia pacantur»[39]: tal es ya, en principio, el efecto de la Encarnación. Cristo, tan pronto como existe, lleva en sí virtualmente a todos los hombres[40], *erat in Christo Jesu omnis homo.* Pues el Verbo no tomó solamente un cuerpo humano; su Encarnación no fue una

---

él lo guarda, como un pastor su rebaño;
Sí, Yahvé rescata a Jacob,
lo libra de las manos de uno más fuerte.

[35] ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA, *Sermo de anima et corpore deque passione Christi,* n. 7: «Cur, Domine, in terram descendisti, nisi propter hominem ubique terrarum dispersum? Quandoquidem omni loco pulchra imago tua disseminata erat... Nunc hominem tuum suscipe, depositum recipe, imaginem tuam Adamumque tuum recupera» (P. G. 18, 602). Cfr. Addimentum in codice cum varia lectione: «... ut perditum hominem erigeret, dispersa eius membra recolligens» (603). SIMEÓN el nuevo teólogo, *Discurso* 22 (120, 424).

[36] HIPÓLITO, *In Cantic.* I, 16 (cfr. A. DE ALES, *La Théologie de saint Hippolyte,* p. 131).

[37] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 45, c. 29 (P. G. 36, 662-4). Cfr. *Ephes.* II, 13. Desarrollo análogo en MÁXIMO DE TURÍN, hom. 111, a propósito de la parábola del fermento (P. L. 57, 513-4). Cfr. PSEUDO-AMBROSIO (17, 629-30).

[38] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9 (P. L. 120, 666); del *Opus imperfectum in Matthaeum* (siglo VI), hom. 33 (P. G. 52, 810-12). O bien JERÓNIMO, *In Ezechielen:* «Extendit in passione pennas suas, suscepitque discipulos, et portavit illos in humeris suis... ut congregaret filios Israel, sicut gallina congregat pullos sub alas suas» (P. L. 25, 34 c).

[39] FULGENCIO, *Ad Monimum,* 1. 2, c. 10. (P. L. 65, 188). RABANO MAURO, *in I. Macch.* c. 8 (109, 1179). Cfr. IRENEO, *Demostración,* c. 6 (P. O. 12, 759). P. DAMIANO, *Carmina,* 39: «Ecce rubet Christi crux sanguine tincta recenti. Haec coelum terris confoederat, infima sumis; haec jubet in nobis, ut lux oriatur amoris. Litibus sedatis succedant oscula pacis» (P. L. 145, 931).

[40] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus,* assertio 15 (P. G. 75, 293-6); *Adversus Nestorium,* I (76, 17). SUÁREZ, *De incarnatione,* q. 8, a. 6, disp. 23, sect. I, n. 4 (VIVES, t. 17, p. 648).

simple *corporatio,* sino, como dice san Hilario, una *concorporatio*[41]. Se incorporó a nuestra humanidad y la incorporó a su *Universitatis nostrae caro est factus*[42]. Asumiendo una naturaleza humana, se ha unido, incorporándola a sí[43], *la* naturaleza humana, y toda ella por entero le sirve en alguna manera de cuerpo. *Naturam in se universae carnis assumpsit.* Toda

---

[41] HILARIO, *In Matthaeum,* 1. 6, c. I: «Concorporationem Verbi Dei» (P. L. 9, 951). A su vez toda nuestra carne se encuentra «verbificada»: ATANASIO, *Discurso* 3, c. 33, λογοθεἱσης τῆς σαρκός (P. G. 26, 395). LEÓN, *Sermón* 73, c. 4: «Quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate deiecit, eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit» (P. L. 54, 396).

[42] HILARIO, *In psalmum* 54, n. 9 (ZINGERLE, p. 153) *De Trinitate,* 1. 2, c. 25: «assumptione carnis unius, interna universae carnis incoleret» (P. L. 10, 67).

[43] ORÍGENES, *In Joannem,* t. 10, c. 41 (PRESCHEN, p. 218); *In psalm.* 36, hom. 2, n. 1 (P. G. 12, 1330). METODIO, *Banquete,* discurso 3, c. 4, (FARGES, pp. 42-3) GREGORIO DE NISA, *Discurso catequético,* c. 32 (MERIDIER, p. 144); *De perfecta Christiani forma* (P. G. 46, 280). *De occursu Domini* (46, 1165). GREGORIO NACIANCENO, *Poemata in alios,* 7 (37, 1566). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo., passim* (73 y 74). HILARIO, *De Trinitate,* 1. 2, n. 24-5 (P. L. 10, 66-7); 1. 9. n. 9-10 (col. 288-9); 1. 11, n. 14-16 (col. 409); *In Mat.,* c. 2, n. 5 (9, 927); c. 4, n. 12 (935); c. 19, n. 5 (1025); *In psalm.* 13, n. 4 (9, 297); *in psalm.* 51, n. 16-7 (317-8); *in psalm.* 54, n. 9 (352); *in psalm.* 91, n. 9 (499); *in psalm.* 138, n. 30 (808). PRÓSPERO, *Pro Augustino responsiones ad capitula Gallorum,* c. 8 (P. L. 51, 163). LEÓN, *De Nativitate Domini,* serm. 1 (54, 191); *De passione Domini,* serm. 14 (54, 362). MÁXIMO DE TURÍN, *Sermón* 30 (37, 593). PSEUDO-MÁXIMO, Sermón de Navidad: «Sicut sponsus procedens de thalamo suo. Verbum sponsus, caro sponsa. Procedit de thalamo suo, ut coetera membra sponsae colligat, et in una gaudeat Ecclesia» (SPAGNOLO-TURNER, p. 163) Recensión católica de las *Acta Pauli* (siglo IV; WILMART, *Revue bénedictine,* 1910, p. 402).

Aunque lo hayan dicho algunos historiadores como Harnack, esta doctrina no atenta al dogma de la unión hipostática de una sola naturaleza singular a la divinidad, como tampoco la unidad del Padre y del Espíritu con el Hijo lleva consigo la encarnación del Padre y del Espíritu. El problema no ha dejado de ser apercibido por los Padres: así MÁXIMO, *Disputa con Pirro y carta* 13 (P. G. 91, 305 y 528-9), y JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa,* 1. 3, c. 6 (94, 1008). En el siglo VI JUAN PHILOPÓN rompiendo con la tradición, no quiere admitir más que una naturaleza específica, totalmente abstracta (ἡ κοινὴ φύσις, ὁ κοινός τῆς φύσεως λόγος) y naturalezas concretas individuales: pensaba suprimir de este modo un problema que le estorbaba (P. G. 94, 748-9), pero sólo consiguió hacerse sospechoso de triteísmo y desembocar en el monofisismo. A pesar del inconveniente señalado por él en la doctrina contraria, fue ésta la que quedó como tradicional. Es también la que inspira el canon 4 del II Concilio de Quierzy en 853: «Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuis natura in illo assumpta non fuerit...»

Se pueden ver los interesantes ensayos de interpretación tomista dados por L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ,* en *Recherches de science religieuse,* 1935, y por Y. M. CONGAR, en *Revue de sciences philosophiques et théologiques,* 1936. En su justa preocupación de prevenir confusiones, el P. MALEVEZ, conformándose al lenguaje habitual de Gregorio de Nisa (ver con todo P. G. 45, 700), rehúsa emplear el término «asumir» (ἀναλαμβάτειν) cuando se trata de la naturaleza universal. Habla en este caso de unión o de inclusión. El vocabulario de un Hilario, por ejemplo, o de un Atanasio, o de un Gregorio Nacianceno ignoraba tales distinciones.

Importa finalmente notar que, a pesar de la mezcla frecuente de los dos puntos de vista, estos textos sobre el vínculo contraído por Cristo con todos los hombres por el solo hecho de la Encarnación no son aptos para aplicarse simplemente a la doctrina del Cuerpo místico.

entera la llevará pues al Calvario[44], entera la resucitará[45] y entera la salvará. Cristo Redentor no ofrece solamente la salvación a cada uno: opera, El mismo es la salvación del Todo[46], y para cada uno la salvación consiste en ratificar personalmente su pertenencia original a Cristo, de suerte que no sea rechazado, «suprimido» de ese Todo[47].

Juan no afirma en vano que el Logos vino a habitar en nosotros. Con ello nos da a entender ese profundísimo misterio de que todos nosotros estamos en Cristo, y que la persona común de la humanidad es devuelta a la vida por su entrada en El[48].

El último Adán es, pues, llamado así porque procura a la comunidad de la naturaleza todas las cosas que conducen a la felicidad y a la gloria, como lo había hecho el primer Adán para la corrupción y la vergüenza. Por medio de uno solo el Logos ha venido a habitar en todos, a fin de que, siendo constituido en potencia el único Hijo de Dios, resaltase su dignidad, según el Espíritu de santidad, sobre todo el género humano; de suerte que se realizase también para cada uno de nosotros, gracias a uno de entre todos, la palabra de la Escritura: «Dije: sois dioses, e hijos del Altísimo...»

...El Logos habita en todos, en el único templo que El ha tomado por nosotros y para nosotros, para que, teniéndonos a todos en El, nos reconcilie a todos en un solo cuerpo con el Padre[49].

A propósito de semejantes doctrinas, es un lugar común hacer alusión al «platonismo de los Padres». En la medida en que son debidas a una influencia de orden filosófico, tanto o más que al realismo platónico de las esencias, convendría sin duda apelar a la concepción estoica del ser universal. Abundan en Marco Aurelio las fórmulas tocantes a la integración de los seres individuales en la totalidad concreta del cosmos, y especialmente sobre la inmanencia recíproca de todos los que participan en el Nous. Pero semejante factor es aquí secundario. Guardémonos de ese tratamiento por partida doble que tantos historiadores protestantes reservaron a la Biblia y a los Padres, no encontrando en éstos más que infiltraciones y contaminaciones «helenísticas», mientras que en san Pablo o en san Juan no sabían ver

[44] CIPRIANO, *Epist.* 63, c. 13 (HARTEL, p. 711). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Rom.*, 6, 6 (P. G. 74, 796). LEÓN, *sermo* 55, c. 3: «Naturae humanae oblatio» (P. L. 54, 324) s. 66, c. 3 (366).

[45] GREGORIO DE NISA, *Discurso catequético*, c. 32, n. 3: ὅλον συναναστήσας τόν ἄνθρωπον (MERIDIER, p. 144).

[46] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 13, c. 1: κόσμον ὅλον ἀνθρώπων ελυτρώσατο (P. G. 33, 772). GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium*, 1. 7: την τοῦ παντος σωτηρίαν (45, 710). ANDRÉS DE CRETA: παγκόσμιος σωτηρία (97, 961). Cfr. IRENEO, *Adv. Haereses*, 4, 31-2 (7, 1068-71); GREG. NIS., *Sobre la frase, Entonces el Hijo...* (44, 1316); MÁXIMO, passim (90, 429, 857, 880; 91, 93, 580, 1044, 1280, 1312).

[47] *Rom.* XI, 22. CLEMENTE, *Stromates*, 1. 6, c. 14 (St., 2, p. 487). AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, c. 14, n. 44 (P. L. 44, 943). Cfr. TERTULIANO, *De oratione*, c. 6: «Perpetuitatem postulamus in Christo et individualitatem a corpore eius» (P. L. 1, 1161 A).

[48] Τό κοινόν τῆς ἀνθρωπότητος εἰς αὐτόν αναβιοῖ πρόσωπον.

[49] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannem*, 1. 1 (P. G. 73, 161-4).

más que «revelación» o al menos «religión» pura. Esa crítica severa y esa ingenuidad los cegaba por igual. Platónicas o estoicas, y por indispensables que fueran a su obra, eran mucho menos elementos de filosofía que guiaban la especulación de los Padres, que una percepción aguda de las exigencias cristianas. ¿Cómo, por ejemplo, hubieran podido hacer abstracción de todo «estoicismo» para explotar la metáfora de las grandes epístolas paulinas sobre el cuerpo y los miembros? ¿Cómo hubieran podido permanecer fieles a la Epístola a los Hebreos, si primeramente hubieran debido eliminar todo «platonismo»? No tuvieron escrúpulo en tomar muchas cosas de los grandes paganos que admiraban. Pero, más sabios que Salomón, su filosofía no les hizo idólatras, y como lo reconoce un historiador reciente, M. Christopher Dawson[50], si se quiere comprender su pensamiento, es a san Pablo y a san Juan a donde hay que remontarse.

Efectivamente, el segundo aspecto que nos han enseñado a discernir en la obra redentora, aspecto horizontal si se puede llamar así, no es menos explícito en la revelación que el primero, el aspecto vertical de las relaciones con Dios. Aparece en ella igualmente como condición que como efecto de éste[51]. Del Apóstol amado, aquél que más que ningún otro había gustado las intimidades de Jesús, es esta reflexión a propósito de Caifás: «Siendo pontífice aquel año, profetizó que Jesús debía morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios que estaban dispersos.»[52] Esta interpretación del Sacrificio redentor se fundamenta sobre las mismas palabras de Cristo, que el evangelista recoge en el capítulo precedente de su libro: el Buen Pastor debe reunir a todas sus ovejas, es decir a todos los pueblos de la tierra en un único rebaño[53]. Era también el eco de la gran profecía:

Desde Oriente traeré tu raza,
y desde Poniente te recogeré.
Diré al Septentrión: «¡Devuélvelos!»

[50] *Progrès et Religion*, tr. fr. 1935, p. 155. ORÍGENES, *In Exod.*, hom. 11, n. 6 (B. pp. 259-60). Sobre Pablo y el estoicismo a este respecto: MERSCH, t. I. pp. 86-7, nota. No se ha prestado suficiente atención a las advertencias que hacía ya Möhler en su respuesta a Baur (*Nouvelles recherches...*, *Symbolique*, tr. fr. t. 3 p. 347). Ver también Paul HENRY, *La vision d'Ostie*, p. 27. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique* (1944). Un autor reciente, por ejemplo, quiere que Orígenes dependa del helenismo, porque ve el «bien supremo en la semejanza con Dios». Sea. Pero, ¿no leemos en san Juan: «Similes Ei erimus»?

[51] Ver BENOIT, *L'horizon paulinien de l'Épître aux Ephesiens*, en *Revue biblique* 1937, p. 352, n. 2 (sobre Ephes., II, 14-18).

[52] *Jo.*, XI, 52. Cfr. XVII, 2 (nótese el neutro singular: πᾶν ὃ). Inspirándose a la vez en dos grandes autores, escribe FLORO de Lyon: «Pro hac adunatione et unitate corporis sui suscepit mortem, testante evangelista», *Adversus Amalarium*, op. 2, n. 7 (P. L. 119, 87).

[53] *Jo.*, X, 15-6; *Ezeq.*, XXXIV. Cfr. JERÓNIMO, *In Isaiam:* «et de universis gentibus, una gens fieret cristianorum» (P. L. 24, 658 B; cfr. 126 B, 504 A, 510 C, 543 B).

al Mediodía: «¡No los retengas!»
Reunid a mis hijos de países lejanos
y a mis hijas de los extremos de la tierra...[54]

En cuanto a san Pablo, si bien ha sabido describir con acentos inolvidables la lucha interior de cada hombre entre la carne y el espíritu, hay otra oposición que divide la obra divina en fracciones extrañas o incluso enemigas. Así, sobre el plano cósmico —al menos según una posible interpretación bastante común— el desacuerdo entre las potencias celestes y los seres humanos[55]. Y en todo caso, sobre el plano terrestre, la trágica dualidad, símbolo de tantas otras, entre judíos y gentiles. Cristo viene a traerles la unidad y la paz. El mismo es, personalmente, la Paz: *Pax nostra.* Desde lo alto de su cruz, con los brazos extendidos reunirá las partes dispersas de la creación, «derribando» entre ellas «el muro de separación»[56]. Su sangre va a «juntar» a aquellos que «antes estaban alejados», a cimentar las dos partes del edificio. Por su único Sacrificio hará de todas las naciones un solo Reino[57]. Su gracia, al mismo tiempo que restablecerá en cada uno de nosotros la unidad, la restaurará a su vez entre todos nosotros, de suerte que «nosotros que estamos disociados y en oposición por las voluptuosidades, las apetencias y las diversas impurezas de nuestros pecados, purificados por

[54] *Is.*, XLIII, 5-6; XLIX, 12.

[55] *Coloss.*, I, 20; *Ephes.*, I, 10. Ver F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 7.ª ed., p. 352, y t. II, 6.ª ed., pp. 107-8; HUBY, *Les épîtres de la captivité*, p. 47. ORÍGENES, *In Levit.*, hom. 1, n. 4; hom. 4, n. 4 (B. p. 287 y 319-20). BASILIO (?), *In psalm.* 59 (P. G. 29, 465). PSEUDO-EPIFANIO, hom. 3 (43, 468). MÁXIMO, *Expositio in or. dom.* (90, 877). NICETAS DE AQUILEA, *Explanatio symboli*, n. 10 (P. L. 52, 871). GREGORIO MAGNO, *In evangelia*, 1. I, hom. 8, n. 2 (76, 1104-5). Misal mozárabe (85, 160-1; cfr. 322, 484, 579). HETERIO y BEATO, *ad Elipandum* 1. I, c. 32 (96, 911-12). PSEUDO-BEDA (93, 464 B). PSEUDO-ALCUINO (101, 1072). PEDRO DAMIANO, s. 47 (144, 762-3). RUFINO obispo, *De bono pacis*, 1. I, c. II (150, 1603-4). RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. I (Max. bibl. veterum Patrum, t. 17, p. 68). PEDRO DE CELLE, *Liber de panibus*, c. 19 (P. L. 202, 1011). RUPERTO (168, 1151 B-C). DURANDO DE MENDE, *Rationale*, 1. 4, c. 13 y 33 (ed. de 1672, p. 109 y 147-8).

[56] *Ephes.*, II, 14. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In I Petr.* (P. G. 74, 1013). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 59 (P. O. 8, 232). AMBROSIO, *Epist.* 76, n. 9 (P. L. 16, 1261); *sermo de caritate*, n. 10 (18, 153); *in psalm.* 47, n. 8 (ed. PETSCHENING, p. 352). AGUSTÍN, s. 137, n. 6 (P. L. 38, 757). FULGENCIO, *De Trinitate*, c. 1, (65, 498); *de Epiphania*, s. 4, n. 2 (65, 733). PSEUDO-PRIMASIO, *In Ephes.* (68, 613). AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis* (105, 1227 B-C). RAÚL EL ARDIENTE, hom. 7 in dominic. (155, 1691; cfr. 1959). FELIPE DE HARVENG, *De continentia clericorum* (203, 746). BALDUINO DE CANTORBERY, *De sacramento altaris* (204, 731-2). Esta obra es simbolizada desde la cuna de Jesús por la reunión de pastores y magos, judíos y gentiles, en una misma adoración: AGUSTÍN, serm. 201, n. 1 y s. 204, n. 2 (P. L. 38, 1031 y 1037); PSEUDO-AGUSTÍN, s. 373, n. 1 y s. 375 (39, 1663-4 y 1668-9); appendix, s. 131, n. 5 (39, 2007).

[57] *Apocal.*, I. 6. LEÓN, *De passione Domini*, s. 8, c. 7 «Ita in te universa perficis misteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum» (P. L. 54, 341) RUYSBROECK, *El libro del Tabernáculo espiritual*, c. 2 (traducción francesa, 1928, p. 30).

el Mediador, nos lanzaremos plenamente concordes hacia la misma dicha, y fundidos como en un solo espíritu por el fuego de la caridad, llegaremos a ser uno no sólo por efecto de nuestra común naturaleza, sino por los lazos de una común dilección»[58]. Así la armonía primitiva, destruida tan pronto como fue establecida, será reconstruida a través de pruebas sin número, pero en una complejidad más rica y según un plan embellecido: *felix culpa, mirabilius reformasti.*

Tal es, según san Pablo, fielmente interpretado por los Padres, el Misterio en que se resume todo el objeto de la revelación, «misterio que Dios nos dio a conocer, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en él al llegar la plenitud de los tiempos, de reunir todas las cosas en Cristo»[59]. Este misterio será, según una expresión tradicional ya desde muy antiguo en que se refleja la doctrina de los grandes Apóstoles, el Cuerpo místico de Cristo. San Pablo hablaba simplemente del «Cuerpo de Cristo». Como jefe de la Iglesia, insistía sobre el papel social de cada uno de los miembros de este Cuerpo y sobre la diversidad de funciones que habían de cumplir en la unidad del mismo Espíritu. San Juan, en su memoria contemplativa, estaba más atento a la unidad de la Vida que circula a través de todos los sarmientos de la Vid mística. El realismo interior del primero no es, sin embargo, menos vigoroso que el del segundo. Del mismo modo que en san Juan el vínculo personal de cada discípulo con Jesús *—in me manet et ego in eo—* no va en detrimento de la unidad total *—ut sint unum—*[60], así tampoco está disminuido en Pablo el sentimiento de unión mística por la atención puesta en las tareas objetivas. La metáfora paulina del cuerpo —que en sí misma nada tenía de original— toma efectivamente una significación muy original por el hecho de que Pablo no dice solamente «el cuerpo de los cristianos», como se podría decir «el cuerpo de los helenos», o «el cuerpo de los judíos»[61], sino: «el Cuerpo de Cristo», y que comenta por su fórmula incesantemente repetida: «en Cristo, en Cristo Jesús». Si en san Juan el vínculo de los fieles entre sí y con el Salvador es sugerido como un conjunto de relaciones recíprocas con una intensa intimidad, en san Pablo, Cristo aparece más bien como un medio, una atmósfera, un mundo en donde el

[58] AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1. 4, c. 9 (P. L. 42, 896; trad. resumida). Ver también el c. 7. MÁXIMO, *De carit.,* cent. I, c. 71 (P. G. 90, 976). M. OLIER, carta a la Priora de la Regrippière: «El espíritu de la religión cristiana que es religar en un todo lo que la malicia del demonio había partido y dividido...» *Lettres de M. Olier,* ed. LEVESQUE, t. I, p. 83.

[59] *Eph.,* I, 9. De los cuatro sentidos posibles de la palabra —restaurar, resumir, coronar, reunir— es la cuarta la que parece que hay que retener aquí, al menos como sentido dominantes (DE ALES, ROBINSON, BENOIT, HUBY).

[60] J. BONSIRVENT, *Individualisme chrétien chez saint Jean,* en *Nouv. Rev. théol.* 1935, pp. 449-76. L. BOUYER, *Le mystère pascal,* pp. 179-184. Cfr. *Apoc.,* I, 6.

[61] Un edicto de Augusto (7-6 a. C) habla del «cuerpo de los Helenos», como el Edicto de Milán hablará del «cuerpo de los Cristianos» y el Código de Teodosio del «cuerpo de los Judíos». E. W. MAMSON, *The J. of theol. Studies,* 1936, p. 385.

hombre y Dios, el hombre y el hombre comunican y se unen. El es «quien llena todo en todos»[62].

Estas diversas expresiones son reforzadas y precisadas en el lenguaje de san Pablo por otra expresión, que no se presenta ya enteramente como una metáfora. Se trata del «Hombre nuevo» del que todo cristiano debe «revestirse»[63] como debe «revestirse de Cristo». No siempre se ha tenido bastante en cuenta que la mención de ese Hombre nuevo, «que se renueva sin cesar», está ligada a la vez en la Epístola a los Colosenses, a aquélla de la única Imagen, «la Imagen de Aquél que lo ha creado», y a la de «Cristo todo en todos». La Carta a los Efesios, viene a acentuar todavía más este punto de vista social[64]: el Hombre nuevo es asimilado explícitamente a este único Cuerpo en el que deben unirse, una vez reconciliados, los dos pueblos enemigos para tener acceso al Padre: *eis ena kainón ánthropon, en eni sómati.*

San Hipólito seguía, pues, muy de cerca el pensamiento del Apóstol cuando escribía: «Deseando el Hijo de Dios la salvación de todos, a todos nos llama a formar en la santidad un solo hombre perfecto»[65]; y de manera semejante Clemente de Alejandría: «El Cristo entero, si así se le puede llamar, el Cristo total no se divide; no es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer, sino que es el Hombre nuevo enteramente transformado por el Espíritu.»[66] No le era menos fiel san Agustín al hablar de «este Hombre, extendido por toda la tierra»[67] que formaba el cuerpo de los fieles de Cristo; y san Máximo —o el autor desconocido que se oculta bajo su nombre— no hacía sino resumirlo a la letra cuando acumulaba en esta breve fórmula los principales rasgos que san Pablo había indicado sucesivamente: «revestirse enteramente del Hombre nuevo, el que es creado por

[62] No es ocasión de entrar aquí en detalles sobre esta doctrina paulina del Cuerpo de Cristo. Para ciertas precisiones se puede recurrir a MERSCH, 2.ª ed., apéndice I: *La doctrine du Corps mystique dans les différents épîtres de saint Paul* (t. 2, pp. 379-91) y a P. BENOIT, art. citado, *Revue biblique,* 1937 (sept. y oct.) y rendida cuenta de A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystifhe Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* en *Revue biblique,* 1938, p. 115-9. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (1942), reacciona felizmente contra ciertas interpretaciones de los textos paulinos que atribuirían al Apóstol la idea de una especie de Cristo impersonal, distinto del Jesús de los evangelios. Cfr. *L'Église dans saint Paul, La Vie spirituelle,* mayo 1943.

[63] *Ephes.* II, 15 y IV, 24; *Coloss.*, III, 10-11. Cfr. *Coloss.*, I, 20.

[64] P. BENOIT, *loc. cit.* (1937), pp. 355-61.

[65] *Sobre el Cristo y el Anticristo*, c. 3 y 4 (ACHELIS, pp. 6-7); *In Daniel.*, c. 37 (pp. 282-84). Cfr. GREGORIO DE NISA, *In Cantic.*, hom. 13 (P. G. 44, 1048); GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 23, c. 4 (35, 1153).

[66] *Protréptico*, c. 11 (STAEHLIN, t. I, p. 79; MONDESERT, p. 173).

[67] *In psalm.* 85 y 122 (P. L. 37, 1085 y 1630); *In psalm.* 61 (36, 730). ISIDORO DE PELUSIO, 1. I, epist. 497 y 1. 4, epist. 103 (P. G. 78, 452-3 y 1169). La salvación consiste en «Christi corpori copulari»: AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 52, n. 6 (P. L. 35, 1771).

el Espíritu a imagen de Dios»[68]. Pero más que ningún otro, san Cirilo de Alejandría parece haber estado como obsesionado por este pensamiento. El texto de la Epístola a los Efesios resuena numerosas veces en su obra, y por todas partes en los profetas ve la doctrina anunciada[69]. Cristo, hace observar, no solamente ha derribado el viejo muro de separación, sino que se ha constituido El mismo Piedra angular del nuevo edificio[70]; o más bien, ha sido un triple muro el que ha caído y una triple unión la que se ha operado por su única acción, ya que el hombre fue reconciliado con el hombre, con el ángel y con Dios[71]. Dios sólo puede ser adorado en un Templo único, los hijos extraviados no pueden encontrar el camino hacia el Padre si no se juntan en un solo cuerpo, Hombre nuevo cuya cabeza es el Redentor[72]. Este misterio del Hombre nuevo es el Misterio de Cristo por excelencia[73].

Eis ena kainón ánthropon: he ahí la «nueva creatura» de que san Pablo había ya hablado a los corintios y a los gálatas[74] sin revelar todavía toda su extensión. He ahí este «hombre perfecto» que, en la Epístola a los Efesios, nos es presentado también como el ideal único a cuya realización tienden los esfuerzos convergentes de todos, debiendo coincidir la perfección de cada uno en su término con el acabamiento del Todo[75]. He ahí ese «nuevo ser en el universo», esa obra maestra del Espíritu de Dios. Bajo la acción de una savia única, animado por el único Espíritu, un solo viviente se desarrolla en adelante, hasta la talla perfecta cuyas dimensiones permanecen en el secreto de Dios[76].

---

[68] *Capitula theologica et oeconomica,* cent. 2, c. 27 (P. G. 90, 1137).

[69] *In Isaiam,* passim (P. G. 70, col. 333, 1216, 1325, 1437); *In Mich.* (71, 717); *In Sphon.* (1020); *In Zachar.* (72, 100, 141); *In Luf.* (72, 493-6 y 888); *In Jo.* (74, 168 y 557); etc.

[70] *In Is.* (70, 1009-12); *In Zach.* (72, 76); *In Mich.* (71, 689).

[71] *In Zachar.* (72, 76); *In Is.* (70, 1277); *In Jo.* (74, 165-8 y 561); *De adoratione in spiritu,* c. 15 (68, 972). Cfr. DURANDO DE MENDE, *Rationale,* 1. 4, c. 13.

[72] *In psalm.* 45, v. 17 (69, 1045); *In Isaiam* (70, 1065 y 1200); *In Jo.,* (74, 69). Cfr. *Ephes.,* II, 19-22.

[73] *In Is.* (70, 333); *In Zachar.* (72, 100). Cfr. BASILIO, *In psalm.* 45 (29, 429-32).

[74] *Galat.* VI, 15; II Cor., V, 17.

[75] *Ephes.* IV, 13. Los traductores modernos no señalan siempre este matiz de la idea paulina de «hombre perfecto». Está con todo insinuada en el comentario del R. P. HUBY, *Les épîtres de la captivité,* p. 205. El contexto general de la epístola así como el movimiento de la frase parecen imponerla, y muchos antiguos lo han subrayado: AGUSTÍN, *De Civ. Dei,* 1. 22, c. 18 (P. L. 41, 779); TEOFILACTO, *In Ephes.,* (P. G. 124, 1061 y 1085-8); ADELMANN DE BRESCIA, *De Eucharistiae sacramento adv. Berengarium epistola* (V. infra, text. 25). CRISÓSTOMO, *In Gal.* 3, 25, añade al texto de Pablo la mención del hombre perfecto, en un versículo que pone a continuación de un pasaje en que el Apóstol decía que por la fe llegamos a ser todos «uno» en Cristo: Pero habiendo venido la fe que nos conduce al hombre perfecto, ya no estamos bajo el pedagogo» (P. G. 61, 656).

[76] PEDRO CRISÓLOGO, s. 72 (P. L. 72, 406): «Tunc omnes unum, imo unus omnes, quando Dei Spiritus in omnibus vivit unus.»

Capítulo II

LA IGLESIA

Estamos preparados ahora para comprender mejor lo que es la Iglesia. Pues todos los dogmas están relacionados. La Iglesia, que es «Jesucristo extendido y comunicado»[1], acaba —en cuanto puede ser acabada aquí abajo— la obra de reunión espiritual hecha necesaria por el pecado, comenzada en la Encarnación y proseguida en el Calvario. Es, en cierto sentido, esta misma reunión. Esto significa principalmente el nombre de «católica» con el cual se la designa desde el siglo II y que durante mucho tiempo, tanto en latín como en griego, le fue dado como nombre propio[2]. *Katholikós*, en griego clásico, era empleado por los filósofos para indicar una proposición universal[3]: ahora bien, el universal es un singular, y no debe confundirse con una suma. La Iglesia no es católica por estar actualmente extendida en toda la superficie de la tierra y contar con un gran número de adeptos. Era ya Católica la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en

---

[1] BOSSUET, *Allocution aux nouvelles catholiques* (Oeuvres oratoires, Lebarcq, t. 6, p. 508).

[2] Ya en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ep. ad Smyrn*, se menciona ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. En este texto, escribe Th. Preiss, «el acento no está ni sobre el sentido espacial, ni sobre el sentido dogmático; está sobre la unidad y la totalidad de la esfera divina», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, p. 232. El uso absoluto de la palabra καθολική *catholica*, a la manera de un sustantivo, está atestiguado a partir del siglo III y parece haber sido corriente hasta el VII. Cfr. ROTMANNER, *Revue bénédictine*, 1900. Se lee todavía en san BERNARDO, *In Cant.*, s. 64, n. 8: «reconcilietur catholicae» (P. L. 183, 1086).

[3] Zenón escribió un tratado de los Universales, καθολικά. El adjetivo ὅλος significa «que forma un todo»; el adverbio καθ'ὅλου: «juntamente» «en uno», por oposición a καθ'ἑκάστου. En Aristóteles hay poca diferencia entre καθόλον y κοινού (general, común): cfr. J. M. LE BLONDE, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 17. El intendente universal de la contabilidad imperial velaba ἐπι τῶν καθόλου λόγων: DIONISIO DE ALEJANDRÍA, en EUSEBIO, H. E., l. 7, c. 10, n. 5 (GRAPIN, t. 2, p. 314). Los dioses astrales de Siria se llamaban καθολικοί: F. COMONT, *Les religions orientals dans le paganisme romain*, 4.ª ed., p. 269.

una pequeña sala, lo era cuando las oleadas de los pueblos arrianos parecían sumergirla, lo sería todavía mañana aunque apostasías masivas le hicieran perder casi todos sus fieles. Esencialmente la catolicidad no es cuestión de geografía ni de cifras[4]. Si bien es verdad que debe desplegarse necesariamente en el espacio y manifestarse a los ojos de todos, no es sin embargo de naturaleza material, sino espiritual. Como la santidad, la catolicidad es un principio intrínseco a la Iglesia.

La Iglesia, en cada hombre, se dirige a todo el hombre, comprendiendo toda su naturaleza. «Se cree tocar un órgano ordinario cuando se toca al hombre. Es a la verdad un órgano, pero raro, cambiante... (Los que no saben tocar más que el ordinario) no harán acordes con éste.»[5] La Iglesia puede tocar este órgano porque, como Cristo, «sabe lo que hay en el hombre», porque hay una correspondencia profunda entre el dogma que mantiene en todo su misterio y la naturaleza humana, llena también de un misterio infinito. Así, por lo mismo que toca la Iglesia hasta el fondo del hombre, puede alcanzarlos a todos y sacar de ellos sus «acordes». Tiene la ambición de reunirlos a todos y puede hacerlo. Así lo comprendían los grandes apologistas de los primeros siglos, cualesquiera que sean las consideraciones geográficas a las que posteriormente se concedió a veces más importancia de la precisa, cuando se estructuraron los tratados de «Las Notas de la Iglesia»[6]. San Ambrosio, al contemplar la Iglesia, la ve inmensa como el mundo y como el mismo cielo, con Cristo por Sol. Se representa todo el *orbis terrarum* como contenido en su seno: es que tiene conciencia de que todos, cualquiera que sea su origen, su raza o condición, son llamados a ser uno con Cristo, y que la Iglesia es desde ahora, en principio, esta unidad[7]. Desde otro punto de vista, se impone en Orígenes, Tertuliano y san Agustín una observación análoga. En expresiones como esta: «per orbem terrae, ecclesiae latitudo diffusa»[8], Orígenes, más que pronunciar un juicio de hecho, enuncia más bien una exigencia, consecuente con la idea que se

[4] BILLOT, *De Ecclesia Christi*, n. 222: «Numquid enim numerus, materialiter sumptus, divinum quid prae se fert?» A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique* (1923), pp. 180-1. LABRUNIE y SERTILLANGES, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1928, pp. 369-70 y 720. LACORDAIRE: «No eran más que doce, y eran ya la Iglesia católica», *Sermons, instructions et allocutions*, t. 2 (1885), p. 40.

[5] PASCAL, Br. 3.

[6] Extraigamos simplemente, a título de ejemplo, esta línea de la *Censure de la Sorbonne contre l'Émile* (1761): «La Iglesia es católica, es decir más extendida que cualquier otra comunión, y expandida por toda la tierra.»

[7] Así *In psalm.* 118, s. 12, n. 25 (P. L. 15, 1369). Cfr. REMIGIO DE AUXERRE: Totus orbis, id est Ecclesia» (131, 230 B). Para BASILIO, *In psalmum* 43, 1, la οἰκουμένη es el mundo cristiano, distinto de los ἔθη (cfr. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, pp. 165-66). Sobre la Iglesia en cuanto alcanza al hombre en todas sus condiciones: CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 18, c. 23-6 (P. G. 33, 1044-8); AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 53, c. 12 (P. L. 35, 1773).

[8] *In Genesim*, hom. 2, n. 5 (B., p. 35). Cfr. JERÓNIMO, *In Isaiam* (P. L. 24, 209 B).

deriva de la Iglesia. Es también un universalismo en profundidad el que describe Tertuliano, más allá de la universalidad en extensión, sobre la que se equivocaba como tantos otros y que celebraba en fórmulas demasiado oratorias[9]. Universalismo del que da razón mostrando su correlación con el alma humana, en todas partes la misma y en todas partes «naturalmente cristiana»[10]. Semejantemente había mucho de ilusión en esta frase de san Agustín: «Chorus Christi iam totus mundus est.»[11] Pero era, sin embargo, una visión exacta no ya del hecho, sino de la naturaleza de la Iglesia, la que hacía añadir al gran Doctor: «Chorus Christi ab Oriente ad Occidentem consonat.» Sea cual fuere el número de sus miembros —esa *Catholicae multitudo* que Agustín tenía tanto en el corazón[12]—, cualquiera que sea la porción de tierra habitada sobre la que se encuentre plantada, la Iglesia declama el cántico siempre nuevo de la caridad universal: «Pax, vinculum sanctae societatis, compago spiritualis, aedificium de lapidibus vivis.» Sin reducirse a ningún lugar, va «de mar a mar» para extender este canto «per universum orbem terrarum»[13]. Aquello que Agustín reprocha a los donatistas no es tanto la pequeña extensión de su territorio, como su pretensión de satisfacerse con ello, de encerrar allí a la Iglesia «quasi perditis caeteris

---

[9] Cuánto más realista, a pesar de sus concesiones a la «retórica tradicional sobre la universalidad del apostolado» (J. RIVIERE, *La propagation du christianisme*, p. 19), un ORÍGENES. Ver *In Mat. series* 39 (Kl., p. 75 y 76); o GREGORIO DE NISA, *Discurso catequético*, c. 30.

[10] *Adv. Judaeos*, c. 7, y *De testimonio animae*, c. 6 (REIFF, p. 142). Tertuliano habla de la «vera et catholica Hierusalem», en la que habitan los hermanos de Cristo, los hijos de Dios (*Adversus Marcionem*, l. 3, c. 22; KROYMANN, p. 416); habla así de la «catholica bonitas» del Dios único (l. 2, c. 17, p. 358), y de Cristo Jesús, «catholicus Patris sacerdos» (l. 4, c. 9, p. 443).

[11] *In psalm.* 149, n. 7 (P. L. 37, 1953); cfr. n. 2 (1949). *De civitate Dei*, l. 18, c. 46: «Ecclesia ubique est»; cfr. c. 50 y 51. Agustín parece creer que sólo quedan unos pocos pueblos por evangelizar: *In epist. primam Jo.*, tr. 2, (35, 1990); *De natura et gratia*, c. 2 (44, 249). Piensa que ya algunas islas de «Oceanía» han recibido la buena Nueva: *epist.* 199, n. 47 (33, 922-3). Sabe, sin embargo, que ésta todavía no ha llegado «hasta los Etiopes», que habitan los confines de la tierra, a orillas del gran Océano que rodea el universo: *In psalm.* 71, n. 11-12 (36, 908-9). Y para calmar a los que querían ver en los éxitos del Evangelio una señal del fin inminente de los tiempos, no se contenta con decir que ese signo no será suficiente, sino que añade: «Sunt apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium, ex iis qui ducuntur inde captivi, et romanorum servitiis iam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est» (Epist. 197, n. 4 y 199, n. 46; P. L. 33, 900 y 922).

[12] *De moribus Ecclesiae catholicae*, l. 2, n. 74 (P. L. 32, 1378). *De Civitate Dei*, l. 10, c. 32, n. 2: «Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium. Et lex verbumque Domini non in Sion et Jerusalem remansit, sed inde processit, ut se per universa diffunderet.»

[13] Era éste ya el argumento de OPTATO DE MILETO, *De schismate Donatistarum*, l. 2, c. 1 (P. L. 11, 941-6): «Pro voluntate vestra in angustum coartatis Ecclesiam.» Cfr. *In Jo.*, tract. 10, n. 8: «Extende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare» (35, 2060). Cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso sobre el bautismo de Cristo:* La Iglesia tiene conciencia de su esencial catolicidad; ella es quien grita por boca del Profeta (Is., XLIX, 20): «Angustus est mihi locus, fac mihi locum ut inhabitem» (P. G. 46, 577).

gentibus»[14], y de regular todos los problemas «inter Afros»[15]. Es su espíritu de secta y su particularismo local: «et nescio qui ponit in Africa fines caritatis!»[16]. Lo que en cambio admira y ama en la *Catholica,* en la *Unica Catholica,* incluso más que un simple universalismo abierto a todos sin excluir a ninguno —«ad ultimas gentes crescendo porrigitur»— es el «vínculo de paz», la unidad que establece por donde quiera que extienda sus brazos[17]. Según la fuerza etimológica de la expresión, hace de los seres que reúne un solo Todo[18]. La humanidad es una, orgánicamente una por su estructura divina, y la misión de la Iglesia es revelar a los hombres la unidad nativa que han perdido, restaurarla y plenificarla[19].

La Iglesia es madre. Pero al revés de las otras madres, atrae hacia sí a los que serán sus hijos para mantenerlos unidos en su seno. Sus hijos, dice san Máximo, provienen de todas partes:

[14] Ver, *sermón* 128, n. 1 y 10 (P. L. 38, 768) y *sermón* 12 Denis, c. 3 (46, 853), la argumentación contra los Donatistas, que encontraban en el Cantar de los Cantares la predicción de una Iglesia africana. Para acomodarse a los numerosos textos de la Escritura que se les oponía, pretendían los Donatistas que la Iglesia había ya penetrado en todas partes pero que en adelante se encontraría reducida a la tierra de África: idea análoga a la que debían de sostener ciertos apologistas al hablar de una catolicidad sucesiva y precaria. AGUSTÍN, *De agone christiano,* n. 31 (P. L. 40, 307); *Contra epistolam Parmeniani,* 1. 2. n. 38 (43, 79); *Contra litteras Petiliani,* 1. 2, c. 39, n. 94 (43, 294).

[15] *Collatio cum Donatistis,* 3.ª dies, c. 3 (P. L. 43, 624). Cfr. *In psalmum* 85, n. 14 (37, 1091).

[16] *In I Jo.,* tract. 10 (35, 2060); cfr. *In psalm.* 65, n. 2 (36, 877). ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae,* 1. I, c. 16: «Ideo dicitur catholica, pro eo quod universaliter per omnem sit mundum diffusa... Haereses autem in aliquo angulo mundi aut in unga gente inveniuntur versari. Ecclesia vero catholica, sicut per totum mundum extenditur, ita et omnium gentilium societate construitur» (85, 572; cfr. 740).

[17] *Epist.* 140, n. 43 (P. L. 33, 556). *Sermo* 3, n. 5: «Donec fermentaretur totum. Hoc est illud totum, quod graece dicitur olon; ubi custodientes vinculum pacis, eritis secundum totum, quod catholon vocatur, et unde catholica nominatur» (46, 828). *Contra Donat, epist.,* n. 2 (43, 392). *In Jo.,* tract. 118, n. 4: «Quadripartita vestis Domini Jesu Christi, quadripartitam figuravit eius Ecclesiam, toto scilicet qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam, et omnibus eisdem partibus... concorditer distributam... Tunica vero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis vinculo continetur... "Desuper contexta per totum": a quo toto, sicut graeca indicat lingua, catholica vocatur Ecclesia» (35, 1949). Cfr. EB. BAR BAHRIZ (?), *Expositio officiorum Ecclesiae,* tr. 3: «In voce "universa" totius congregatio fit communitatis» (trad. CONNOLLY, t. 1, p. 185).

[18] ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi,* c. 73: «Hinc et universitas ab una cognominata est, propter quod in unitatem colligitur» (P. L. 96, 138). ISIDORO DE PELUSIO, Lib. I. epist. 65: Cristo recoge a toda la humanidad como una mies en el ámbito de su Iglesia (P. G. 78, 225). AGUSTÍN, *In psalmum* 83, n. 7: «in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesia». Todo esto no excluye, notemos bien, otros usos de la expresión «Ecclesia catholica»: uso defensivo contra las comunidades disidentes, etc.

[19] No nos parece por consiguiente muy exacto decir, con un autor reciente, que «la eclosión de la idea de catolicidad cualitativa», en oposición a la idea de «catolicidad espacial y numérica», fue favorecida en estos últimos tiempos por cierto olvido de las fuentes patrísticas de la doctrina. (G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* p. 252).

Hombres, mujeres, niños, profundamente divididos por cuestión de raza, nación, lengua, género de vida, trabajo, ciencia, dignidad, fortuna... A todos los re-crea en el Espíritu. A todos igualmente imprime una forma divina. Todos reciben de ella una naturaleza única, imposible de romper, una naturaleza que no permite ya en adelante que se tengan en cuenta las múltiples y profundas diferencias que los afectan. Por eso todos son educados y unidos de una manera verdaderamente católica. En ella todos se funden por así decir unos en otros, por la fuerza simple e indivisible de la fe... Cristo está también todo en todos, El que todo lo encierra en sí según el poder único, infinito y sapiente de su bondad —como un centro en donde convergen las líneas—, a fin de que las creaturas del Dios único no permanezcan extrañas o enemigas las unas respecto de las otras, al no tener un lugar común en donde manifestar su amistad y su paz[20].

Realidad mística, cuyos frutos visibles de caridad fraterna, radiantemente nueva en medio de un mundo envejecido por las divisiones, suscitaban la admiración entusiasta de un san Juan Crisóstomo y de un san Agustín. Crisóstomo, en sus homilías sobre san Juan, al comentar esta frase: «para reunir a los que están cerca y a los que están lejos», exclama: «¿Qué significa esto? Significa que de unos y otros Cristo hace un solo cuerpo. Así, el que reside en Roma mira a los indios como a sus propios miembros. ¿Hay unión comparable a ésta? Cristo es la cabeza de todos»[21]. Y Agustín, en aquel célebre himno a la Iglesia en *De moribus Ecclesiae catholicae:* «Tú unes entre sí a los ciudadanos, a los pueblos —¿qué digo?—, a todo el género humano, por la creencia en la comunidad de nuestro origen, de suerte que los hombres, no contentos con asociarse simplemente, se hacen por así decir hermanos...»[22].

A través de un simbolismo cuyos orígenes parecen remontarse a la primera generación cristiana, este catolicismo encuentra su expresión en el milagro de Pentecostés[23]. Muy pronto la escena debió presentarse como paralela al relato del Génesis sobre la dispersión de los pueblos y a la del Exodo sobre la promulgación de la Ley en el Sinaí. Las lenguas de fuego anuncian el don de lenguas que va a seguir, y que constituirá por sí mismo una parábola en acto, que significa y ordena la predicación universal a los

[20] *Mystagogia*, c. 1 (P. G. 91, 665-8; traducción un poco abreviada). Comparar FILÓN, *De confusione linguarum*, c. 11, n. 41-3. Cfr. el coro hablado del Congreso jocista de París, Pentecostés 1937: «Como todos los radios de una rueda se encuentran en su cubo, así todas nuestras actividades se reúnen hacia un solo objetivo...», y lo siguiente, en que se atribuye a Cristo el papel de Lazo universal.

[21] *Hom.* 65, n. 1 (P. G. 59, 361-2). ISIDORO DE PELUSIO, l. I, epist. 471: «Debemos tratar a los esclavos como a nosotros mismos. Pues son hombres en todo como nosotros. Y en verdad, todos somos uno, por naturaleza y por fe, y por el juicio que todos esperamos» (78, 440). MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 111 (P. L. 57, 514).

[22] Lib. I, c. 30, n. 63 (P. L. 32, 1336).

[23] L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, en *Ephemerides theologice lovanienses*, 1936, pp. 256-9.

gentiles. Las lenguas se dispersan sobre los Apóstoles[24], pero para cumplir asimismo una misión unificadora: el Espíritu que manifiestan va a restablecer, en efecto, una mutua inteligencia entre los hombres, al comprender cada cual en su lengua la verdad única que debe unirle a los otros[25]:

«Descendamos», había dicho el Espíritu Santo a las otras personas de la Trinidad, «y confundamos su lengua, a fin de que cada uno no entienda ya la voz de su vecino. Y esta ciudad fue llamada Babel porque allí fue confundido el lenguaje de toda la tierra» (Génesis II, 7-9). Y he aquí que en Pentecostés, de nuevo el Espíritu Santo desciende del cielo, no solamente desciende, cae, «cecidit», se precipita como el rayo, devuelve a la Iglesia, para hacer un solo brasero, todas esas lenguas dispersas, «dispertitae linguae»[26].

Hay doce apóstoles, como las doce tribus de Israel, cifra que significa la universalidad del mundo[27]: los Doce deben ir por todas partes, enseñando a todas las naciones para conducirlas a la unidad[28]. Cada uno de ellos habla todas las lenguas: un hombre solo habla todas las lenguas, porque la Iglesia es una, y un día ha de alabar a Dios en todas las lenguas de la tierra. «Incluso ahora, todas estas lenguas son propias de cada uno, puesto que somos miembros del cuerpo único que las habla»[29]. Así el milagro de

---

[24] En *Act.*, II, 3 «la elección del término διαμεριζόμενα podría no ser indiferente. Es la palabra que, en el Cántico de Moisés, expresa la dispersión de los pueblos, *Deuteronomio* XXXII, 8 (CERFAUX). Cfr. AGUSTÍN, *In psalm.* 54, n. 11 (P. L. 36, 636). PSEUDO CRISÓSTOMO, *In Pent.*, s. 2 (P. G. 52, 807-8). GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 41, por Pentecostés, c. 16: ἡ παλαιά διαίρεσις τῶν φωνῶν (P. G. 36, 449 C).

[25] AGUSTÍN, *In Joannem*, tr. 6, n. 10: «Spiritus sanctus divisus in linguis, unitus in columba... Linguae dividuntur, columba copulat»; de donde «in columba unitas, in linguis gentium societas» (P. L. 35, 1429). Y sermón 10 Denis, n. 11 (MORIN, p. 109): «significando faciebat (Spiritus)». MÁXIMO DE TURÍN, sermón 55: «...ut in unam eamdemque fidem omnium gentium coadunaretur universitas» (P. L. 57, 642).

[26] Paul CLAUDEL, *Introduction au livre de Ruth*, p. 93.

[27] AGUSTÍN, *In Psalmum* 49, n. 10 (P. L. 36, 572); *in psalmum* 86, n. 4: «sacramentum magnum huius duodenarii numeri..., sacramentum est cuiusdam universitatis, quia per totum orbem terrarum futura erat Ecclesia» (37, 1103-4); *In Joannem*, tract. 27, n. 10 (35, 1620). PSEUDO-HAIMÓN (118, 353).

[28] Cfr. *Apocal.*, 7, 4-8, y 21, 12 y 14. HERMAS, *Similitud* 9, c. 17, n. 1-5 (LELONG, pp. 272-5). CRISÓSTOMO, *In Act.*, hom. 4, n. 2 (P. G. 60, 44). CRISÓSTOMO y SEVERIANO DE GABALA en CRAMER, *Catena in Act.* (1838), pp. 24 y 27. AGUSTÍN, *In psalm.* 86, n. 4 (P. L. 37, 1103-4). Cfr. ORÍGENES, *In Num.*, hom. 26, n. 4 (B., p. 250). Liturgia dominicana, oración de Pentecostés: «Deus, qui per diversitatem linguarum multarum gentes in unitate fidei congregasti». *Gelasianum* (WILSON, p. 83). GRIMALDO, *Liber sacramentorum*, Prefacios del lunes y martes de Pentecostés: «Qui in principio nascentis Ecclesiae... Linguarum diversitatem in unius fidei confessione sociaret», «per diversitatem linguarum gentes in unitate fidei solidaret» (P. L. 121, 899).

[29] AGUSTÍN, *sermones* 266 a 269 (P. L. 38, 1225-37); *sermón* 175, n. 3 (38, 946); *In I Jo.*, tract. 6, n. 10 (35, 2025); etc. S. 266, n. 1: «Omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate.» S. 268, n. 1: «Unusquisque homo linguis omnium gentium loquebatur. Loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas Ecclesiae in linguis omnium gentium.» S. 269, n. 1: «Tunc enim et unus fidelis linguis omnibus loquebatur: et nunc unitas fidelium linguis

Pentecostés anunciaba en un resumen simbólico el cumplimiento de la gran Promesa hecha a Abraham[30], y la naciente Iglesia ofrecía por sí misma, en su primer día, una viva imagen de su naturaleza y de su fin:

Pues así como, después del diluvio, el impío orgullo de los hombres construyó contra el Señor una elevada torre, cuando el género humano mereció ser dividido por medio de lenguas diversas, de suerte que cada pueblo al hablar su lengua particular no era comprendido por los demás: así, la humilde piedad de los fieles ha hecho concurrir la diversidad de esas lenguas en la unidad de la Iglesia, de suerte que lo que la discordia había dispersado lo reunió la caridad, y los miembros dispersos del género humano, como los miembros de un cuerpo único, fueron religados de nuevo a Cristo cabeza única, y fundidos juntamente en el fuego de la dilección en vista de la unidad de este santo cuerpo[31].

Es tan profunda esta unidad, que la Iglesia aparece constantemente personificada. Ella es la prometida, la esposa que Cristo se ha escogido, por cuyo amor se entregó, a quien purificó por el bautismo[32]. Ella es «el pueblo elegido», «el Hijo de Dios»[33], etc. Se muestra a Hermas bajo los rasgos de

---

omnibus loquitur. Itaque etiam nunc omnes linguae nostrae sunt, quoniam membra sumus corporis in quo sunt.» *In Jo.*, tract. 32, n. 7 (35, 1645). RABANO MAURO, *hom.* 57 *in evang. et epist.* (P. L. 110, 255).

[30] RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 10, c. 3: «In illa quam celebramus effusione sancti Spiritus, illud impletum est, quod... patri nostro Abrahae Dominus ait (Gen. 12). Illud nunc impleri coeptum est, quando Spiritus sanctus, apostolorum pectora invisibiliter penetrans, novum dedit sanctificationis signum, ut in ore eorum omnium genera nascerentur linguarum» (P. L. 170, 264). Pentecostés es también relacionada con *Is.*, 60: JERÓNIMO, *In Isaiam*, 1. 17 (P. L. 24, 587-98).

[31] PSEUDO-FULGENCIO, s. 51 (P. L. 65, 918). FULGENCIO, s. 8, n. 2-3 (65, 743 y 744). PSEUDO-AMBROSIO, s. 36 (17, 676). AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l. 18, c. 49 (41, 162); *In psalmum* 54, n. 11 (36, 636). MÁXIMO DE TURÍN, s. 50 (57, 635-6). GREGORIO, *In evang. hom.* 30, n. 4 (76, 1222). IRENEO, *Adv. Haereses*, 3, 12, 2 (P. G. 7, 929). GREGORIO NACIANCENO, Disc. 41, c. 16 (36, 449). CRISÓSTOMO, *hom. 2 sobre Pentecostés*, n. 2 (50, 476). Sobre la Iglesia comparada a una torre: HERMAS, visión 3, c. 3, n. 3, y Similitud 9, c. 13, n. 1 (LELONG, p. 35 y 259). Sacramentario leonino, oración para la víspera de Pentecostés: «ut gentium facta dispersio divisione linguarum ad unam confessionem tui nominis caelesti munere congregetur» (P. L. 55, 39). Misal mozárabe, día de Pentecostés (85, 617).

[32] *Efesios*, V, 25-32. AGUSTÍN, *Epist.* 185, n. 38-40 (P. L. 33, 809-10); *In psalm.* 44, n. 3, (36, 494-5); *in psalm.* 120, n. 9 y 122, n. 5 (37, 1612 y 1633); *C. Donat. episc.* n. 17 (43, 403). JERÓNIMO, *In Mat.*, 9, 15: Los apóstoles son el primer fruto de su matrimonio místico con la Iglesia (26, 58). HILDEBERTO, s. 144 (171, 959-63). (Se sabe que muchos sermones atribuidos a Hildeberto de Lavardin, arzobispo de Tours, no son suyos; cierto número son de Pedro Lombardo). Antífona romana del Benedictus el día de la Epifanía: «Hodie caelesti sponso juncta est Ecclesia, quia in Jordane lavit Christus ejus crimina.» SOFRONIO DE JERUSALÉN, *Milagros de los Ss. Ciro y Juan* (P. G. 87, 3569).

[33] IRENEO, *Adv. Haereses*, 4, 33, 14 (P. L. 7, 1082) y 4, 21, 3 (1046). *Demonstr.*, c. 8: «El testamento de la filiación adoptiva» (P. O. 12, 760). Ver I *Petr.*, II, 9 y BERNABÉ, 14 (OGER-LAURENT, p. 83).

una mujer anciana, «creada antes que todas las cosas»[34]... No son éstas puras metáforas. El acento puesto así sobre los destinos globales de la Comunidad es una auténtica herencia del Antiguo Testamento, herencia doctrinal y no únicamente literaria. Se dice en san Mateo que el Reino pasará «a un pueblo que lleve sus frutos»: no dice *éthnesi*, «a los gentiles», sino *ethnei*, a un nuevo Pueblo de Dios[35]. San Pablo en particular, oponiéndose más vigorosamente que ningún otro al judaísmo, trasvasa por así decir la enseñanza cristiana en las formas que este judaísmo le había providencialmente preparado. La Iglesia es a los ojos de Pablo el Pueblo de la Nueva Alianza. El Israel según la carne es substituido por el Israel según el espíritu: no es una polvareda de individuos, permanece una nación, aunque reclutada ahora por toda la tierra; «la tribu de los cristianos» dirá por ejemplo Eusebio, «la raza de los que honran a Dios»[36]. La Antigua Alianza está toda ella orientada hacia la preparación de la Nueva, y por ello adquiere todo su valor en el momento mismo en que como tal expira. Las promesas fueron hechas a Abraham y a su linaje. El texto bíblico, señala el Apóstol en una exégesis sutil, no habla de linajes en plural, como si hubiera muchos herederos de Abraham, sino que se expresa en singular. Este único linaje es Cristo[37]. Pues solamente allí donde está Cristo se encuentra el verdadero Israel, y solamente por la incorporación a Cristo se participa de las bendiciones de Abraham[38]. «La raza israelita verdadera, espiritual, afirmarán tranquilamente los cristianos, somos nosotros»[39]. Los verdade-

[34] Visión 2, c. 4, n. 1 (LELONG, p. 23).

[35] *Mat.* XXI, 43. Comparar *Deuter.* VII, 6; XIV, 2; y 1 *Petr.*, II, 9.

[36] *Historia eclesiástica*, passim.

[37] *Galat.*, III, 16. *Gen.*, XV, 18.

[38] IRENEO, *Adv. Haereses*, 4, 8, 1: «Deus qui in regnum caelorum introducit Abraham, et semen ejus quod est Ecclesia, per Christum Jesum; cui (Ecclesiae) et adoptio redditur, et haereditas quae Abrahae promissa est» (P. G. 7, 993). AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1. 3, n. 48-9 (P. L. 34, 84-5); *Expositio in epist. ad Galatas*, n. 28 (35, 2125). LEÓN, *In Nat. Domini*, s. 10, c. 7 (54, 324). CLAUDIO DE TURÍN, *Enarr. in epist. ad Galat.* (104, 878).

Ver L. CERFAUX, *L'Église et le Regne de Dieu d'après saint Paul*, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1925; A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, pp. 309-11; Erik PETERSON, *El misterio de los judíos y de los gentiles en la Iglesia* (tr. fr. 1935). Stanislas FUMET, *Devant la question juive*, en *Le retour d'Israel*, 15 de mayo de 1928, pp. 10-11.

[39] JUSTINO, *Diálogo con Tryphon*, c. 11, n. 5 (ARCHAMBAULT, p. 54). ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 8, n. 2: «Nam et si in carne gentes sumus, in spiritu Israel sumus» (B., p. 221); *in Leviticum*, hom. 14, n. 2 (B., pp. 480-81). AGUSTÍN, *De fide rerum quae non videntur*, n. 5: «Cuando Dios bendice a Abraham, es a mí (la Iglesia) a quien promete; a través de todas las naciones, en efecto, me extiendo yo, bendición de Cristo, etc.» (P. L. 40, 174); s. 144, n. 5 (38, 790); *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 28 (41, 584); *In Joannem*, tract. 42, n. 5 (35, 1701-2). PSEUDO-AMBROSIO, s. 58, n. 2: «Domus Israel, quae domus nos sumus... Nos sumus Israel, vinea Domini sumus» (17, 723). Cfr. *Apocal.*, 2, 9; *Ephes.* 2, 12. Abraham es «el Padre de la Iglesia»: DIODORO DE TARSO (DECONINK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, pp. 112-6). Desde el momento que Israel pretende conservar sus privilegios, una vez cumplida su misión providencial, se convierte en usurpador: HILARIO, *In psalm.* 67, n. 3 (ZINGERLE, p. 306).

ros circuncisos, el pueblo elegido, la nación de reyes y sacerdotes, somos nosotros[40].

Los convertidos de la gentilidad dirán con toda naturalidad al hablar de aquellos a quienes todavía hoy llamamos los Patriarcas y de los grandes personajes de la historia judía: «nuestros padres, nuestros antepasados»[41]; y en nuestra plegaria litúrgica suplicamos todavía al Señor que transforme a la multitud de gentiles, en hijos de Abraham, y que los encamine a todos *in israeliticam dignitatem*[42]. Además, así como los judíos pusieron durante mucho tiempo toda su esperanza no en recompensas individuales más allá de la sepultura, sino en los destinos colectivos de su raza y en la gloria de su Jerusalén terrestre, del mismo modo todas las esperanzas del cristiano deben tender hacia el advenimiento del Reino y la gloria de la Unica Jerusalén; y así como Yahvé no adoptaba a ningún individuo sino en la adopción global que había hecho del pueblo judío, así el cristiano sólo es adoptado en la medida en que entra en el organismo social animado por el Espíritu de Cristo[43].

En estas perspectivas, el nacionalismo judío que, tomado en sí mismo, presenta el aspecto de una doctrina tan imperfecta y estrecha, recobra todo su sentido de anticipación simbólica. El carácter nacional del Reino de Yahvé, que contradecía aparentemente su carácter universal, no solamente fue útil, como generalmente se reconoce, al mantenimiento del pueblo elegido, condición del mantenimiento de su religión, sino que impedía además toda interpretación individualista. Espiritualizado, universalizado

---

[40] I. *Petr.*, 2, 9; *Apocal.*, 1, 6; cfr. *Éxodo*, 19, 6. Ver Dom BOTTE, *Semaines liturgiques*, t. 11 (1933), p. 23: «Seréis para mí un reino de sacerdotes», decía Yahvé en el Éxodo, XIX, 6 (Setenta: βασίλειον ἱεράτευμα); es la expresión que usa la primera epístola de Pedro para aplicarla a los cristianos: II, 9; cfr. *Apocal.* I, 6, y L. CERFAUX, *Regale sacerdotium*, en *Revue des sc. philos. et théologiques*, 1939.

[41] Así EUSEBIO, *Praep. evang.* 1. I, c. 5 (P. G. 21, 44-8). HILARIO, *In psalm.* 136, n. 2 (Z. p. 724). AMBROSIO, *De Officiis ministrorum*, 1. 3, c. 17, n. 98 (P. L. 16, 172). *De sacramentis*, 1. I, c. 4, n. 11 (16,420), AMBROSIASTER, *Q. 114, adv. Paganos* (35, 1346). FULGENCIO, *Epist.* 14, n. 47, y *epist.* 17, n. 48 (65, 435 y 482); *De fide*, n. 22 (65, 682); etc.

[42] Oración del Sábado santo, después de la cuarta profecía: «Deus cuius antiqua miracula etiam nostris temporibus coruscare sentimus, dum quod uni populo, a persecutione aegyptiaca liberando, dexterae tuae potentia contulisti, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris, praesta, ut in Abrahae filios, et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat multitudo.» Cfr. *Gelasianum*, ed. WILSON, p. 82.

[43] *Rom.*, IX, 5; *Gal.*, III, 25 y 29; *Ephes.*, II, 12. AGUSTÍN, *C. Faustum*, 1. 3, c. 3 (P. L. 42, 215). LEÓN, *In Epih.*, s. 3, c. 2: «De quibus (gentibus) quondam beatissimo patriarchae Abrahae innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda; et ideo stellarum multitudini comparanda, ut ab omnium gentium patre, non terrena sed caelestis progenies speraretur» (54, 241). Cfr. MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pasión* (resumida por CAMPBELL BONNER, *Mélanges Cumont*, p. 111: «The congregation of Israel is the patern of the Church»). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Genesim*, 1. 3, n. 2 (P. G. 69, 113).

según el anuncio mismo de las profecías[44], el judaísmo transmite al cristianismo su concepción de una salvación esencialmente comunitaria. Si bien la Iglesia por parte de la gran mayoría de sus fieles viene a ser sobre todo de los gentiles —*Ecclesia ex gentibus*—, la idea de la Iglesia viene sobre todo de los judíos[45].

Sin duda muchos historiadores del cristianismo primitivo no habrían relacionado, como lo hicieron, su universalismo con el de los misterios paganos de entonces, si le hubiesen prestado más atención. Porque la misma palabra universalismo encierra por una y otra parte dos realidades que, a pesar de los rasgos comunes innegables, difieren profundamente: en una, es un vago cosmopolitismo; en otra, el catolicismo[46]. Desde el principio la Iglesia, a causa de toda su estructura íntima y visible lo mismo que por la idea que tiene de sí misma, está aparte, fuera del cuadro de las religiones helenísticas[47]. A la vez que abierta y centrada al máximo, ofrece al observador un tipo de sociedad irreductible a cualquier otro.

---

[44] Ver particularmente *Is.*, XIX, 23-25 y *Jer.*, XXXIII, 38-42.

[45] Israel entero, *gens prophetica*, «pueblo-metáfora» (G. CATTANI). «Sacramento» del género humano (TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 4, c. 16; KROYMANN, p. 471). Se llega a desconocer el valor del A. T. porque no se comprende bien su papel. Se busca en él demasiado una perfección que debería en cualquier momento valer por sí misma, mientras que hay que ver en él, sobre todo, una preparación. Cfr. J. LEVIE, *La crise de l'Ancien Testament*, en *N. R. Théol.*, 1929, p. 835. El A. T. preparaba el Nuevo, lo anunciaba, sobre todo preparándole un cuerpo que el Nuevo Testamento habría de espiritualizar. En el primer tratado de su obra *De peregrinante Civitate Dei*, ponía ENRIQUE DE MARCY este significativo título: *De praeparatione materiae Civitatis Dei* (P. L. 204, 253). La crisálida suele ser menos bella que el insecto, pero prepara la mariposa. Decepcionados por un Libro que no han sabido leer, algunos cristianos sienten la tentación de rechazarlo: se constata desde el origen. La Iglesia lo conserva. No permite que sea desgarrada la única Escritura de Cristo (AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1. I, n. 2; P. L. 32, 1311). La Iglesia venera el Antiguo Testamento al igual que el Nuevo: «utrumque Testamentum custodiens, et tam secundum Legis decalogum quam secundum quattuor Evangelii libros vivens, usque ad perfectionis culmen extenditur» (GREGORIO, *Moralia in Job*, 1. 35, c. 20, n. 48; P. L. 76, 778. Cfr. PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 7, c. 14; P. L. 120, 519). Pero también, única realización viviente de lo que el Antiguo Testamento contenía en figura, permite comprenderlo y eternizarlo, leyéndolo en el Espíritu del Nuevo: «Sic Novum Testamentum Ecclesia recipit, ut Vetus, non abjiciat; sic Vetus veneratur, ut Novum semper in ipsis sacrificiis carnalibus per spiritum intelligat» (GREGORIO, *In Cant.*, c. 7, n. 18; P. L. 79, 538. Cfr. ORÍGENES, *In Leviticum*, hom. 6, n. 2 [B., p. 361]; AGUSTÍN, *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1. 2, c. 7, n. 29; 42, 655). Ver *Israël et la foi chrétienne* (Friburgo, 1942), sobre todo pp. 30-39.

[46] SCHWEITZER hace esta observación muy justa sobre san Pablo: «Auch das Individualitische der hellenistischen Mystik lehnt er ab. Als dar Korrelat zu Christus erscheint ihm nicht der einzelne Gläubige, sondern die Gemeinde.» *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen, 1930), p. 31.

[47] Así lo reconoce REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterien religionen*, 2.ª ed., 1920, p. 106. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 102: «Lo que había de social en los misterios paganos no era más que la expresión de un instinto gregario en vistas a asegurar la

Es sencillamente que el Acto redentor y la fundación de la sociedad religiosa están estrechamente soldados. Estas dos obras de Cristo, a decir verdad, no hacen más que una. Pues en todo lo que precede se trataba tanto de la Iglesia visible como del invisible Cuerpo de Cristo. Todo intento de separación tropieza aquí con los datos históricos. Tanto a los ojos de Pablo como a los de los otros testigos de la fe primitiva, la Iglesia no es una especie de «eón», hipóstasis trascendente que preexistiría realmente a la obra de Cristo en el mundo[48]. Pero tampoco es una simple federación de asambleas locales. Con mayor razón no es tampoco la simple reunión de quienes, cada cual por su cuenta, se habrían adherido al Evangelio y pondrían en seguida su vida religiosa en común, sea según su plan personal o por las indicaciones de las circunstancias, o según las prescripciones del Maestro. La Iglesia no es un órgano exterior creado o adoptado después por la comunidad de los creyentes. Es imposible sostener estas dos tesis extremas, imposible también retenerlas ambas por separado. Tal es, sin embargo, el vano esfuerzo de la mayor parte de los teólogos protestantes[49]. Pero por una paradoja singular, son precisamente trabajos protestantes los que, viniendo a completar y a veces corregir trabajos católicos sobre el plano de la historia y de la filología, refuerzan hoy día sobre este punto capital la tesis tradicional. Resulta notorio que la idea primitiva de la Iglesia está en relación de continuidad con la idea hebraica del Qahal, palabra que los Setenta traducen precisamente por Ekklesía. El Qahal no es una agrupación restringida o una asamblea puramente empírica, sino la totalidad del pueblo de Dios, realidad bien concreta, muy reducida quizá en su aspecto visible, y sin embargo siempre más vasta que sus manifestaciones[50].

salvación individual de los miembros del grupo. Radicalmente social por el contrario es el hecho ideológico. Pues si el hecho exterior y el hecho interior no son más que una sola historia, el carácter social del hecho exterior (la Iglesia) demuestra por lo mismo el del hecho interior (el cuerpo místico).»

[48] Cfr. la meditación valentiniana sobre el Hombre y la Iglesia, última copla de la Ogdoada divina: TERTULIANO, *Adversus Valentinianos*, c. 7 (KROYMANN, p. 185).

[49] Así TEODORO DE BEZA, *Tratado de la autoridad del Magisterio en la punición de los herejes:* La Iglesia «es nuestra república cristiana, y consta de varias compañías de ciudadanos reunidos. La Iglesia es la reunión de las ciudades cristianas». «La Iglesia, decía Edmond SCHERER, es una abstracción por la que las Iglesias se consideran como un conjunto», *Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*, p. 4. Todavía recientemente Emil BRUNNER, después de haber dicho: «La Iglesia no es solamente una suma de individuos que, cada cual por su lado, han sido tomados del mundo y designados presuntos herederos del reino celestial», y también: «La Iglesia es la madre de todos los creyentes, existe antes que cada creyente», añade un poco más lejos: «La comunidad debe crearse necesariamente un organismo, un órgano "exterior" por el que manifieste su vida.» *Le renouveau de l'Église* (1935), pp. 12, 14 y 23.

[50] Especialmente KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kinchenidee* (1921), y K. L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristemtums* (1927) y el artículo en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, Band. III, pp. 502-509 (1936). Cfr. H. KOEHNLEIN, *La notion de l'Église chez l'apôtre Paul*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1937, pp. 357-377, y A. FRIDRICHSEN, *Église et sacrement dans le Nouveau Testament*, ibid. sobre todo pp. 338 a 347.

La palabra griega recibida de los Setenta tenía la ventaja de subrayar otro aspecto esencial de la Iglesia. El hombre que al oír la Buena Nueva se da a Cristo, responde a una llamada. Ahora bien, según una relación de términos que el castellano no puede darnos, ser «llamado» es ser llamado a formar parte de la Iglesia. La Ekklesía, que ni Pablo ni ningún otro de los primeros discípulos ha imaginado jamás como una realidad totalmente invisible, siempre la han comprendido como un Misterio que desborda todas sus realizaciones exteriores; esta Ekklesía precede, pues, lógicamente a los kletoí: los convoca y los reúne con miras al Reino[51]. Es *convocatio* antes de ser *congregatio*. Isidoro de Sevilla era por consiguiente fiel al pensamiento cristiano de los primeros tiempos, cuando arriesgaba esta definición, a menudo reproducida en el transcurso de los siglos siguientes: «Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget»[52].

Ella llama a todos los hombres para engendrarles a la vida divina, a la luz eterna[53]. Ahora bien, este papel de madre se ha dado a una Iglesia visible. Esa «Jerusalén de lo alto, nuestra madre», que hace de nosotros hombres libres, no la contempla Pablo solamente en el porvenir o en una cierta lejanía celeste, sino que la ve sobre la tierra, en cada ciudad que ha recibido el Evangelio, comenzando ya su obra de emancipación; es ella la que habla por boca del Apóstol y por la de sus jefes de iglesias[54]. Y cuando los cristianos de Lyon escriben a propósito de sus hermanos que, habiendo primero cedido, se presentaron luego al martirio: «fue éste un gozo para nuestra madre virginal, el recibir vivos a los que había rechazado ya de su

[51] L. CERFAUX, *loc. laud.*, pp. 188-191; «Estos tres términos, convocación, Iglesia, Reino se completan mutuamente y se definen el uno por el otro; cada uno de los tres es necesario al conjunto y, puestos en línea, designan una de las grandes direcciones del pensamiento cristiano primitivo»; y *Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, pp. 143 y 149-50. Ver *I Thess.*, II, 12.

[52] *De ecclesiasticis officiis*, 1. I, c. 1 (P. L. 83, 739-40); *Etimol.*, 1. 8, c. 1, n. 7-8 (82, 295). Cfr. AGUSTÍN, *In psalmum* 81, n. 1. (37, 1047); *In Rom. inchoata expositio*, n. 2 (35, 2089). RABANO MAURO, *De sacris ordinibus*, c. 1 (112, 1166). REMIGIO DE AUXERRE, *De dedicatione Ecclesiae:* «Magna differentia apparet inter ista duo nomina, Synagogae scilicet et Ecclesiae; Synagoga namque congregatio dicitur..., Ecclesia vero convocatio nuncupatur...» (131, 847). PLACIDUS monachus, *Liber de honore Ecclesiae*, c. 2: «Ecclesiam esse congregationem fidelium, vel potius convocationem, notissimum est» (163, 623). BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, coll. 1, n. 2 (ed. DE QUARACCHI, t. 5, p. 329). DURANDO DE MENDE, *Rationale*, 1. I, c. 1, n. 2: «Ecclesia graece, dicitur convocatio latine, quia omnes ad se vocat» (ed. de 1672, p. 4). Comparar Concilio Vaticano I, *Constitutio de fide catholica*, c. 3, e Isaías, XI, 12:

> Levantará un estandarte para las naciones
> y reunirá los restos dispersos de Israel;
> Recogerá a los esparcidos de Judá
> de los cuatro extremos de la tierra.

[53] AGUSTÍN, *Epist.* 343, n. 8 (P. L. 33, 1057).

[54] *Galatas*, IV, 22-31. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 5, c. 4 (KROYMANN, pp. 579-81); *Ad martyres*, c. 1: «*Domina mater Ecclesia*» (P. L. 1, 619).

seno como muertos»[55]; cuando un Ireneo habla de la fe vivificante con la que sólo la Iglesia nutre a sus hijos[56]; cuando un Orígenes dice a sus auditores: «Ojalá podáis vosotros, como nuevos Isaacs, ser el gozo de vuestra madre la Iglesia, pero temo que todavía ha de dar a luz en la tristeza y el dolor[57]; cuando un Cipriano establece el principio que repetirán todos los siglos cristianos: «No puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre»[58]; cuando un Basilio hace a Juliano el Apóstata este reproche: «Tú te has vuelto contra Dios y has injuriado a la Iglesia madre y nodriza de todos»[59]; cuando un Optato, un Agustín, un Fulgencio, un Cesáreo celebran a la *Catholica Mater*[60]..., su ternura filial y su intransigente fidelidad, señalan a esta sociedad de la que se constituyen testigos ante el paganismo o defensores contra el cisma[61]. El lenguaje unánime de la tradi-

[55] En EUSEBIO, H. E., 1. 5, c. 1, n. 45 (GRAPIN, t. 1, p. 35).

[56] *Adversus Haereses*, 3, praef., y 3, 24, 1 (P. G. 7, 843 y 966). GREGORIO DE NISA, *Sobre la resurrección*, Discurso I (46, 604). CLEMENTE, *Pedagogo*, 1. 3, c. 12 (St., t. I, p. 290).

[57] *In Gen.* hom. 10, n. 1 (BAEHRENS, p. 93); cfr. *In Prov.*, 17, 63 (P. G. 17, 201); *Periarchón*, 1. 4, n. 9 (k. p. 336). AMBROSIO, *In Luc.*, 1. 5, c. 7: «Fleat pro te mater Ecclesia, quae pro singulis filiis vidua mater intervenit.»

[58] *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 6; c. 5: «una mater fecunditatis successibus copiosa, etc.» (HARTEL, 214); *Epist.* 47, y 74 (BAYARD, t. 2, pp. 117 y 284). METODIO DE OLIMPIA, *Banquete*, discurso 8, c. 11 (tr. fr. FARGES, p. 133). AGUSTÍN, *Contra litteras Petiliani*, 1. 3, n. 10 (P. L. 43, 353); *Sermo* 216, n. 8 (38, 1081).

[59] *Epist.* 41, n. 1 (P. G. 32, 345).

[60] OPTATO, *De schismate Donatistarum*, 1. I, c. 11 y 1. 7, c. 5 (ed. ZISWA, pp. 14 y 178). FULGENCIO, *Pro fide catholica*, n. 4 (P. L. 65, 710). AGUSTÍN, *Epist.* 185, n. 46, y 243, n. 8 (P. L. 33, 813 y 1057); *In psalm.* 88, s. 2, n. 14 (37, 1140-41); *In psalm.* 126, n. 8 (1673); *In Jo.*, tract. 35, n. 3 (35, 1658); *Sermo* 22, n. 10 (38, 154); s. 121, n. 4 (679); s. 192, n. 2 (1012); s. 216, ad competentes, n. 7-8: «ecce uterus Matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem producat, laborat in gemitu tuo...» (1080-81); s. 344, n. 2 (39, 1512); *De nuptiis*, 1. 2, n. 9 y 12 (44, 442 y 443); *Serm. in Matt.*, 12, c. 8: «Carissimi, quis vos peperit? Audio vocem cordis vestri: Mater Ecclesia» (46, 938); *Sermo de Alleluia:* «Frequentate hanc matrem, quae genuit vos... Neque poterit quispiam habere Deum patrem qui Ecclesiam contempserit matrem. Haec ergo sancta et spiritalis mater cotidie vobis spiritales escas preparat» (MORIN, pp. 332-3); *Epist.* 480, c. 2 y 98, n. 5 (P. L. 33, 188 y 362). PSEUDO-AGUSTÍN, *De conflictu vitiorum et virtutum*, c. 1: «Multi intra sinum matris Ecclesiae constituti», AMBROSIO, *De incarnationis dominicae sacramento*, c. 2, n. 13 (P. L. 16, 821), etc. JERÓNIMO (25, 832 C). MÁXIMO DE TURÍN, *Tractatus adversus Paganos* (P. L. 57, 783). JUAN DIÁCONO, *Carta a Senarius*, c. 4 (59, 402). CESÁREO DE ARLÉS, *Sermón* 123, n. 3 (MORIN, p. 491); etc.

[61] Textos análogos: HERMAS, visión 3, 9, 1 (LELONG, p. 48). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, 1. I, c. 5, 21; c. 6, 42 (St., t. I, pp. 102 y 115). CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 18, c. 26: «Cuando te encuentras de paso en una ciudad, no pidas solamente por la Iglesia, sino dónde está la Iglesia católica, pues tal es el nombre propio de esta santa madre de todos nosotros, Esposa de nuestro Cristo» (P. G. 33, 1048). CRISÓSTOMO, *Adversus Judaeos*, 1. I, n. 8 y 1. 3, n. 6 (48, 856 y 869); *Cateq.* 1, n. 1 (49, 224). PEDRO CRISÓLOGO, *sermón* 73 (P. L. 53, 408); CASIODORO, *Expositio in psalterium, praefatio*, c. 17: «O vere sancta, o inmaculata, o perfecta mater Ecclesia, quae, divina gratia largiente, sola vivificas, et perditum propriis culpis institutione tua humana genus instauras...»; *In psalm.* 62 (70, 23 A y 438 C), etc.

Inscripción del Baptisterio de Letrán (DUCHESNE, *Liber pontificalis*, t. 1, p. 236):

ción subía espontáneamente a los labios de Paul Claudel, cuando clamaba celebrando su fe reconquistada: «¡Bendita sea nuestra Madre, sobre cuyas rodillas lo he aprendido todo!» Un protestante, el más reacio de todos contra la tentación católica, lo ha reconocido a su vez: si buscamos, dice Karl Barth, resolver la cuestión de la unidad de la Iglesia recurriendo a una Iglesia invisible, «hacemos especulación platónica en lugar de escuchar a Cristo» [62].

En efecto —la observación ha sido hecha a menudo— del mismo modo que la Cristiandad no es la Iglesia, la Iglesia en cuanto visible no es el Reino, ni es tampoco el Cuerpo místico, por más que la Santidad de este Cuerpo brilla a través de su misma visibilidad. Los dos epítetos de «visible» y «místico» ¿no dicen suficientemente la diferencia? Sin embargo puede engendrar aquí confusión el hecho de que en la literatura teológica la misma palabra Iglesia es tomada en sentidos más o menos latos [63] —durante mucho tiempo la misma Cristiandad, bajo su doble aspecto y con su doble poder, espiritual y temporal, se llamó simplemente Iglesia—, o bien el hecho de que el Cuerpo místico es considerado tan pronto en su apariencia imperfecta y transitoria, como en su realidad plenamente espiritual y definitiva. De aquí que estas proposiciones parecen a primera vista contradictorias. Pues hay lugar para distinguir, no indudablemente dos realidades sin relación intrínseca, pero sí una como doble serie de puntos de vista, ninguno de los cuales comprende el otro exactamente. Por una parte, por ejemplo, la Iglesia es, en sentido objetivo, *congregatio generis humani* [64], la asamblea resultante de la reunión de los pueblos: *Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus;* por otra parte es, al contrario, ella quien los convoca, *ex qua credunt homines* [65]. Ella recibe el bautismo, o al contrario lo da [66]. La única imagen de la Esposa evoca dos visiones inversas, ambas fundadas en la Escritura y ambas descritas más de una vez: el ser miserable de quien se ha compadecido el Verbo y a quien, encarnándose, ha venido a sacar de su

---

Virgineo fetu Genitrix Ecclesia natos
Quos spirante Deo concipit amne parit.

Misal mozárabe, Illatio del sábado santo: «In aeternam modo vitam filii lucis oriutur, quos matutino partui per gratiam spiritalem hac nocte progenerat Mater Ecclesia» (P. L. 85, 474).

[62] *La Iglesia y las iglesias*, tr. fr. MOOBS, *Oecumenica*, t. 3, p. 141. Cfr. CALVINO, *Institution de la religion chrétienne*, c. 4, 4.ª parte (PANNIER, t. 2, p. 121). Ver la monografía de J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia* (Washington, 1943).

[63] Se observará, por ejemplo, que san AGUSTÍN distingue netamente la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo y la Ciudad de Dios, de la Iglesia visible en cuanto contenida en ciertos límites de tiempo y espacio: *In psalm.* 90, sermo 2, n. 1 (P. L. 37, 1159).

[64] AGUSTÍN, *In psalm.* 7, n. 7: «In ecclesiis, hoc est in illa congregatione populorum atque gentium» (P. L. 36, 101).

[65] VICTORINO DE PETTAU, *In Apocalypsin* (recensión de JERÓNIMO), 12, 4: «Ecclesiam illam catholicam, ex qua in novissimo tempore creditura sunt centum quadraginta quattuor milia hominum» (HAUSLEITER, p. 113).

[66] Ver infra c. III.

prostitución[67]; o totalmente a la inversa, la nueva Jerusalén, «esposa del Cordero que desciende del cielo y viene de Dios»[68]. Hija de extranjeros, o Hija del Rey. Por un lado tenemos una asamblea de pecadores[69], un rebaño mezclado, un trigo todavía entre la paja[70], un campo en donde crece la cizaña: *corpus Christi mixtum*[71], arca que contiene los animales puros e impuros; por otro lado, una virgen inmaculada, madre de los santos, nacida en el Calvario del costado de Jesús, o la asamblea misma de aquellos a quienes ella ha santificado: *Ecclesia in sanctis, Virgo mater*[72]. En el primer caso, grupo con leyes fijas y fronteras bien delimitadas, y si puede decirse, «secta» particular en medio de otras sectas, objeto de estudio sociológico; en el otro caso, vasto sistema de intercambios espirituales, invisibles a los

[67] AMBROSIO, *In Lucam*, 1. I, n. 17 (P. L. 15, 1540). JERÓNIMO, Prefacio al *comentario sobre Oseas*, (P. L. 25, 817-8), y 1. I, c. I (823); *In Isaiam* (24, 521-22 y 606 A). AGUSTÍN, *Sermón* 364, n. 2: «Meretrix quam Samson in conjugium sumsit, Ecclesia est, quae ante agnitionem unius Dei cum idolis fornicata fuit, quam postea sibi Christus adjunxit» (39, 1640). ILDEFONSO DE TOLEDO, *Liber de itinere baptismi*, c. 4 (96, 172-3). PASCASIO RADBERTO, *In Matt.*, 1. 6, c. 10 (120, 432). RABANO MAURO, *In Ruth*, c. 7: «Gratias refert Ecclesia gentium Salvatori, quod eum respicere misericordiae suae intuitu dignatus est; cui ille indicavit placere sibi quod, post mortem prioris viri, hoc est erroris atque diaboli, reliquerit parentes suos idolatras et terram nativitatis suae, carnalia utique desideria, et associare se appetivit populo sanctorum»; y c. 10: «Ad istum lectum Redemptoris nostri properavit Ecclesia, et discoperto a pedibus eius pallio, hoc est, revelato de incarnatione ejus sacramento, illuc se humiliter veniam deprecando et salutem quaerendo prostravit» (P. L. 108, 1207-8 y 1213); *Homilia 163 in evang.*: «Ecclesia ventura ad Dominum de gentilitatis errore» (110, 458). JUAN monje (166, 1513). ALGERIO DE LIEJA (180, 779); etc. Siempre adúltera en muchos de sus miembros: RUPERTO, *In Apocal.*, 1. 7 (P. L. 169, 1041). Ver infra c. VI.

[68] *Apocal.*, XXI, 9; cfr. III, 12. *Galat.*, IV, 26, AGOBARDO, *Epist. ad clericos lugdunenses* (P. L. 104, 189).

[69] AGUSTÍN, *De continentia*, c. 11, n. 25: «Peccata, pro quibus quotidiana vox totius Ecclesiae est: Dimitte nobis debita nostra.»

[70] ORÍGENES, *In Ezechielem*, hom. 1, n. 11 (Bfl, p. 335); *In Judic.*, hom. 8, n. 5 (B., p. 514); etcétera.

[71] Calliste: cfr. HIPÓLITO, *Elenchos*, 1. 9, c. 12. AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 27, n. 11: «Modo enim corpus Christi mixtum est tamquam in area» (P. L. 35, 1621); tract. 122, n. 7 (1692); *De doctrina christiana*, 1. 3, n. 45: oposición del *corpus Domini verum* y del *corpus Domini permixtum*, o *simulatum* (34, 82); Sermones 47, n. 6 y 223, n. 2 (38, 298 y 1092-3); *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 49 (41, 611); *Breviculus collationis cum donatistis*, 3.ª dies, c. 8, n. 10 (34, 629); *Ad donatistas post collationem*, n. 10-14 (43, 658-60).

[72] CLEMENTE, *Pedagogo*, 1. I, c. 6 (St., t. 1, p. 115). Cfr. HIPÓLITO, *In Danielem*, 1, 14. AMBROSIO, *Epist.* 63, n. 37 (P. L. 16, 1199 B). JERÓNIMO, *In Jeremiam*, (24, 697 D). AGUSTÍN, *Epist.* 34, n. 3: «Ecclesia mater spiritualis» (33, 132); *Epist.* 98, n. 5: «Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit» (33, 362); *In Jo.*, tract. 120, n. 2 (35, 1953). PASCASIO RADBERTO, *In psalm.* 44, 1. I: «Generaliter omnis Ecclesia jure virgo, quia de viro Christo Jesu sumpta est, appellatur et sponsa... nec seductione decipitur, nec violentia vincitur..., nec ullis persecutionum generibus superatur, quia in fide internae virginitatis virtute fulcitur... Haec est igitur Ecclesia una et perfecta columba Dei, veraque Catholica mater, et sponsa, et virgo... (P. L. 120, 1001). PEDRO DAMIANO, Sermones 49 y 67 (144, col. 779 y 838). HONORIO DE AUTÚN, *Sacramentarium*, c. 88 (172, 794). Numerosas referencias en S. TROMP, *De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, en *Gregorianum*, 1932, pp. 500-7.

mismos que lo constituye y que sólo Dios conoce[73]. Desde un punto de vista diferente: o bien es una institución histórica, o bien es la Ciudad misma de Dios. En el primer caso, sociedad fundada por Cristo para la salvación de los hombres, trabaja por conducirlos a ella; es entonces un medio y se puede decir de ella con Pío XI: «los hombres no son creados para la Iglesia, sino la Iglesia para los hombres: *propter nos homines et propter nostram salutem*»[74]. Medio necesario, medio divino, pero como todo medio, provisional[75]. Mientras que en el segundo caso, la Esposa siendo una con el Esposo, constituye este misterioso organismo que no será plenamente actualizado hasta el fin de los tiempos; y que no es el medio para unificar la humanidad en Dios, sino el fin en sí mismo, es decir, la consumación de esta unidad; *Christus propter Ecclesiam venit*[76]. Así lo entiende, por ejemplo, Clemente de Alejandría cuando escribe: «Por lo mismo que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia»[77]. Tal es igualmente la idea que traduce la segunda Visión del *Pastor*, en la que Hermas une, para hacer la aplicación a la Iglesia, lo que el Libro de los Proverbios cantaba de la Sabiduría y lo que Pablo proclamaba de Cristo con lo que el judaísmo decía del mismo Israel o de la Ley. Contempla él a una mujer anciana, a quien en un principio no acaba de identificar:

—La anciana de quien recibiste el librito, ¿quién piensas que es?

—Es la Sibila, dije yo.

—Te equivocas, me respondió, no lo es.

—¿Quién es, pues?

—La Iglesia.

—Y ¿por qué es vieja?, le pregunté entonces.

—Porque, dijo, fue creada la primera de todas: por eso es anciana, y por ella fue creado el mundo[78].

Guardémonos, pues, de confundir, a pesar de su compenetración, puntos de vista tan diversos. El peligro no es quimérico, y las consecuencias

[73] PEDRO EL VENERABLE, *Tractatus contra Petrobrusianos* (P. L. 183, 793).

[74] *Discurso a los predicadores de cuaresma en Roma,* 28 febrero 1927. Cfr. Y. M. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia.* Estela. Barcelona 1967.

[75] En este sentido se dirá de ella lo que san AGUSTÍN dice de Cristo: «nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluit, sed transire», *De doctrina christiana,* l. I, n. 38 (P. L. 34, 33).

[76] ESCOTO ERIGENA, *In Joannem* (P. L. 122, 326).

[77] *Pedagogo,* l. I, c. 6 (St., t. 1, p. 106).

[78] Visión 2, c. 4, n. 1; y visión 1, c. 1, n. 6: «El Dios que ha sacado los seres de la nada, que los ha hecho multiplicar y crecer para su Santa Iglesia» (LELONG, pp. 23 y 7). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Sermón I in Pentec.* (P. G. 52, 806). Cfr. *Prov.*, 8, 22, *Asunción de Moisés*, I. 12: «El ha creado el universo para su Ley». Tal es también, como se sabe, el punto de vista de numerosos teólogos rusos, quienes ven con gusto un símbolo de esta Iglesia en la divina Sofía de que hablan los libros de la Sabiduría y el Eclesiástico (S. BULGAKOV, en *Irenikon*, 1931, pp. 693-4). Asimilación ya hecha por el Pseudo-Clemente y por Agustín.

podrían ser graves, como nos lo muestra la historia del donatismo[79] o la del jansenismo. Pero, una vez recordadas las distinciones necesarias[80], y a condición de no olvidarla en tiempo oportuno, no es menos importante constatar la unidad. La Iglesia terrestre no es solamente el «vestíbulo» de la Iglesia del cielo[81]. Es un poco como el Tabernáculo del desierto en comparación al Templo de Salomón[82]. Está respecto a la Patria en una relación de analogía mística[83] en la que debemos ver el reflejo de una identidad profunda. Es, en efecto, la misma Ciudad que se construye sobre la tierra y que tiene ya su fundamento en el cielo; y san Agustín, que nos ha enseñado la mayor parte de las distinciones precedentes, podía al mismo tiempo exclamar con razón: «La Iglesia actual es el Reino de Cristo y el Reino de los cielos»[84]. Sin ser del todo coextensiva al Cuerpo místico, no es tampoco la Iglesia adecuadamente distinta de él. También es normal que entre ella y él —como en el interior del mismo Cuerpo místico, entre la Cabeza y los miembros— se establezca una especie de comunicación de propiedades: *Corpus Christi, quod est Ecclesia.* «Yo soy Jesús, a quien tú persigues»[85]. «Si

---

[79] *Breviculus collationes cum donatistis,* dies 3.ª, c. 10, n. 19: «Deinde calumniantes (Donatistae), quod duas Ecclesias Catholici dixerint...» (P. L. 43, 634).

[80] Algunos autores no llegan a hacerlo suficientemente. Un defecto de este género creemos discernir en algún pasaje del librito del R. P. CLÉRISSAC sobre *El Misterio de la Iglesia.* De él es esta afirmación que el contexto no atempera bastante. «Tous les instincts de la raison chrétienne et de l'âme catholique tendent... a ne point distinguer entre la Maternité de l'Église et sa suzeraineté»; o este otro que traduce de manera poco exacta, a causa de un defecto de análisis, un pensamiento muy bello en el fondo: «Le signe certain que nous gardons la plénitude de l'esprit, est de ne jamais admettre que nous puissions souffrir par l'Église autrement que nous pouvons souffrir par Dieu» (4.ª ed., pp. 165 y 144). Ver en CONGAR, *op. cit.*, el cuadro a dos columnas con las precisiones teológicas que siguen, y MERSCH, *op. cit.*, t. 2, p. 233, n. 4.

[81] PEDRO DAMIANO, *De Quadragesima,* c. 9 (P. L. 145, 560).

[82] HONORIO DE AUTÚN, *De offendiculo,* c. 14 (M. G. H., *Libelli de lite,* t. 3, p. 42).

[83] BENEDICTO XV, *Encíclica sobre san Efrén*: «Patriae illius, quae nihil est aliud nisi intima in animis justorum Dei dominatio hic inchoata, in caelis perfectissima; cuius profecto speciem mystice exhibet Ecclesia catholica» (A. A. S., 1920, p. 466). PASCASIO RADBERTO, *In Matt.* 1. 3, c. 5 (P. L. 120, 254). Cfr. Marcel LÉGAUT, *La communauté humaine*, pp. 205-229).

[84] AGUSTÍN, *Sermón* 105, n. 9: «Civitas in terra peregrina, in caelo fundata» (P. L. 38, 622); *De Civitate Dei,* 1. 20, c. 9, n. 1: «Ecclesia et nunc et regnum Christi, regnumque caelorum» (41, 673). Con todo, *De sancta virginitate,* n. 24: «Etsi regnum caelorum aliquando etiam quae hoc tempore est, appellatur...» (40, 409). Más claramente, GREGORIO MAGNO, *Hom. 38 in evangelia*, n. 2: «Regnum caelorum, Ecclesia justorum» (P. L. 76, 1283). Cfr. JERÓNIMO, *In Zachariam:* «Nos autem caelestem Jerusalem interpretamur Ecclesiam, quae in carne ambulans non vivit secundum carnem, cuius municipatus in Deo est» (25, 1529 D).

[85] Sobre esta frase, numerosos comentarios de AGUSTÍN; por ejemplo: *In Jo.*, tract. 28, n. 1 (P. L. 35, 1622); *In psalm.* 123 (37, 1640); *Sermones post Maurinos reperti* (MORIN, pp. 205 y 312); etc. GREGORIO, *Moralia in Job,* 1. 3, c. 13, n. 25 (P. L. 75, 612). ATANASIO, *Contra Arianus,* 1. 2, f. 80 (P. G. 26, 316). Ver la primera regla de TYCONIUS (BURKITT, p. 5): se puede llamar a la Iglesia «hijo del hombre», o «Dios». Cfr. MERSCH, *La théologie du Corps mystique* (1944), t. 2, pp. 195-197.

alguno mira a la Iglesia, dirá Gregorio de Nisa, mira verdaderamente a Cristo»[86]. Y por lo mismo que se atribuye con igual verdad el epíteto de «sobrenatural» a los medios que encaminan al hombre hacia su fin y a este fin en sí mismo considerado, así la Iglesia es justamente llamada católica, y es justo ver en ella verdaderamente el Cuerpo de Cristo, tanto en su realidad actual y visible como en su realización invisible y última. Pues entre medio y fin la relación no es solamente extrínseca. *Gratia, inchoatio gloriae.* O bien, para emplear una comparación quizá más próxima, puesto que de una parte y de otra se trata del doble estado de un mismo cuerpo, así como nuestro pobre cuerpo carnal es el mismo que, espiritualizado, tendrá su parte en la gloria —*corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis Christi*—, así también la Iglesia, que vive y progresa penosamente en nuestro pobre mundo, es la misma que verá a Dios cara a cara[87]. A imagen de Cristo que es su Fundador y su Cabeza, es ella a la vez camino y término: a la vez visible e invisible, temporal y eterna, como es a la vez Esposa y Viuda, pecadora y santa...[88].

No se trata, pues, de caer en una excesiva contraposición, para mejor rechazar las concepciones anárquicas que no ven Iglesia divina más que en una «Iglesia de los santos», sociedad totalmente invisible que vendría a ser una pura abstracción. La Iglesia «en cuanto visible» no deja de ser también una abstracción, y nuestra fe jamás debe separar lo que Dios unió desde su mismo origen: *Sacramentum magnum, in Christo et in Ecclesia.* Por lo demás no pretendemos justificar esta unión al explicarla. Misterio de la Iglesia, más profundo aún si cabe, más «difícil de creer» que el Misterio de Cristo, del mismo modo que éste era ya más difícil de creer que el Misterio de Dios[89]. Escándalo, no solamente para los gentiles o para los judíos, sino

[86] *In Cant.*, hom. 13 (P. G. 44, 1048).

[87] Vide infra c. IV y VIII. Un símbolo tradicional expresa bien la misma idea, subrayando la ambigüedad inherente a la noción de Iglesia en su misma unidad. La *Luna* significa a la Iglesia en su luz recibida del sol, pero al mismo tiempo el carácter cambiante y perecedero de todo cuanto hay en este mundo. Ahora bien, nosotros esperamos el fin de los tiempos «donec extollatur luna»; que quiere decir a la vez: «auferatur, interficiatur» —la Iglesia bajo su aspecto terrestre y transitorio— y «altius elevetur, perficiatur» —la Iglesia en su eterna perfección—, «luna perfecta in aeternum» AGUSTÍN, *In psalm.* 71, n. 10 (P. L. 36, 980); *epist.* 55, n. 10 (33, 209).

[88] AGUSTÍN, *In psalm.* 131, n. 23: «Tota Ecclesia una vidua est, deserta in hoc saeculo» (P. L. 37, 1726); *in psalm.* 87, n. 15: «et inops est Ecclesia, dum esurit et sitit peregrina» (1119); *sermo* 181, n. 7: «Ecce tota Ecclesia dicit, Dimitte nobis debita nostra... Stat Ecclesia in oratione, ut mundetur confessione; et quamdiu hic vivitur, sic stat» (38, 982); *Retract.*, 1. I, c. 7, n. 5 (32, 593) y 1. 2, c. 18 (637-8). A la vez esposa y sierva: JERÓNIMO, *In Isaiam,* (24, 610 B); *In Ieremiam* (782 C); viuda y prometida...

[89] PASCASIO RADBERTO, *In Matt.*, 1. 11, c. 25: «Diffile et a paucis cognoscitur, quomodo Christus sponsus, et Ecclesia uxor et sponsa vocetur» (P. L. 120, 845-6). Cfr. JUSTINO, *Diálogo,* c. 48, n. 1 (ARCHAMBAULT t. 1, p. 215); GREGORIO DE NISA, *Discurso catequético,* c. 9, n. 1 (MERIDIER, p. 64); MÁXIMO, *epist.* 13 (P. G. 91, 517); *Ambiguorum Liber,* (1332); GUILLERMO DE ST. THIERRY, *Speculum fidei* (P. L. 180, 386 y 390).

para muchos de los mismos cristianos. *Avocamentum mentis, non firmamentum*[90]. Nadie puede creer en la Iglesia si no es en el Espíritu Santo. Por lo menos esto no es «deificar su visibilidad», como alguna vez se nos ha reprochado. Nosotros no confundimos «el establecimiento y el Reino de Dios»[91]. No damos «a la Iglesia lo que pertenece a sólo Dios»[92]. No la adoramos[93]. No creemos a la Iglesia en el mismo sentido que creemos en Dios[94], pues la misma Iglesia cree en Dios, y es «la Iglesia de Dios»[95]. Con mayor razón rechazamos el monofisismo en eclesiología tanto como en cristología. Pero, en eclesiología como en cristología, no creemos menos firmemente que todo dualismo es mortal. La experiencia del protestantismo bastaría para hacernos caer en la cuenta de ello. No reconociendo ya en la Iglesia visible, despojada de sus atributos místicos, más que un instrumento casi profano, se hacía fatal que la abandonase a la tutela del Estado, para refugiar la vida religiosa en una Iglesia invisible, volatilizada ella misma en un ideal abstracto[96]. Pero la Iglesia, la única Iglesia real, la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo no es solamente esa sociedad fuertemente jerarquizada y disciplinada, cuyo origen divino ha sido necesario mantener y reforzar su organización contra las negaciones y rebeldías: concepción incompleta que sólo imperfectamente remedia el separatismo e individualismo de la concepción opuesta, porque no lo remedia más que desde fuera,

---

[90] Cfr. AGUSTÍN, *In I Jo.*, trat. 1, n. 4 (P. L. 35, 1980).

[91] Vilfredo MONOT, *La Bible, Livre de Visions*, en *La Bible* (1937), p. 74.

[92] CLAUDE, en BOSSUET, *Conférence avec M. Claude* (1682), p. 121.

[93] BASILIO, *In psalmum* 44 (P. G. 29, 409 C). Cfr. *Ephes.*, V, 24: «La Iglesia está sometida a Cristo».

[94] MÁXIMO DE TURÍN, *De baptismo* (P. L. 57, 776). PSEUDO-MÁXIMO, *sermo* 7 (57, 856). PSEUDO-AGUSTÍN (39, 2191; 40, 1196 y 1210). *Missale gallicanum vetus:* «Sciendum est quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debeamus, quia Ecclesia non est Deus, sed domus Dei est» (MARTENE, I, p. 97). RUFINO (P. L. 21, 373). FAUSTO DE RIEZ, *De Spiritu sancto* (ENGELBRECHT, p. 103). *De controversia paschalli* (P. L. 87, 974; obra irlandesa). Antifonario de Bangor. Carta a Carlomagno: «Sanctam Ecclesiam catholicam scientes, videlicet quod Ecclesiam, non tamen in Ecclesiam, quia non Deus, sed donus Dei est credere debeant» (P. L. 97, 939). PSEUDO-ALCUINO, *Confessio fidei*: «Credo sanctam Ecclesiam... Non in illam credo tamquam in Deum, sed eam in Deo et Deum in ea esse confiteor» (101, 1072). RABANO MAURO (P. L. 112, 1226). PASCASIO RADBERTO (120, 1403). PSEUDO-ALCUINO (101, 1072 y 1137). BRUNO DE WURZBURG (142, 560). HUGO (176, 457). Escuela de Abelardo, *In Rom.* (LANDGRAF, pp. 44-45). HELIPANDO (212, 707), etc. Cfr. AGUSTÍN, *In Joannem* (35, 1631). Para los grandes teólogos medievales, ver CONGAR, *Chrétiens desunis*, p. 69. Cfr. J. E. L. OULTON, *The Apostle's Creed und Belief concerning the Church*, en *The J. of Theol. Studies*, 1938, pp. 239-243. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, pp. 90-91. CALVINO, observando que la propiedad de los términos pide que se diga «creer a la Iglesia» y no «creer en la Iglesia», dice que no quiere en manera alguna «estriver pour les mots»: *Institution...*, c. 4 (PANNIER, t. 2, p. 120).

[95] *I Cor.*, XV, 9 (cfr. *Gal.*, VI, 16 y *Rom.*, IX, 6). Es lo que todavía recuerda el *Catecismo* del concilio de Trento, P. I, c. 23: «Ecclesiam credere oportet et non in Ecclesiam.»

[96] Cfr. R. WILL, *La conception protestante de l'Eglise*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1932 (especialmente pp. 473, 474, 484).

por vía de autoridad más que de unión efectiva. Si Cristo es el Sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros como el Sacramento de Cristo, ella le representa, según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad[97]. No solamente prosigue su obra, sino que lo continúa a El mismo, en un sentido incomparablemente más real que aquél en que una institución humana continúa a su fundador. La fuerte organización exterior que admiramos en ella manifiesta, según las necesidades de la vida presente, la unidad interna de un organismo, y el católico no es solamente el sujeto de un poder, es el miembro de un cuerpo. Su dependencia jurídica respecto al primero tiene por fin su inserción vital en el segundo. También su misión no es una dimisión. Su ortodoxia no es un conformismo sino una fidelidad. No solamente tiene el deber de obedecer a las órdenes o de mostrarse deferente hacia los consejos: le es necesario participar de una vida, comulgar con un espíritu. *Turpis est omnis pars universo suo non congruens*[98].

Se comprende, en estas condiciones, el horror que el cisma ha inspirado siempre en el verdadero creyente, y por qué desde el principio lo vemos maldito al igual que la herejía. Desgarrar la unidad es en efecto corromper la verdad, y el veneno de la discordia es tan pernicioso como el de la falsa doctrina[99]. No es solamente un pastor, un jefe responsable como Cipriano de Cartago quien piensa de este modo. Clemente de Alejandría no lanza menores imprecaciones contra quienes, infieles a la unidad de la Iglesia, atentan por así decir contra la unidad misma de Dios[100]. Se sabe también

[97] MÖHLER, *Carta a la Condesa Stolberg* (1834).

[98] AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 3, c. 8, n. 15 (P. L. 32, 689). TERTULIANO, *De paenitentia*, c. 10 (DE LABRIOLLE, pp. 42-4); *Apologet.*, c. 39 (ed. WALZING-SEVERYNS, pp. 81-2). ORÍGENES, *In Jesu Nave*, hom. 5, n. 6: Qui fornicatur in corpus suum peccat; non in istud corpus solum, quod templum Dei effectum est, sed et in illud quod dicitur, quia omnis ecclesia corpus Christi est; et in omnem Ecclesiam videtur delinquere, qui corpus suum maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur» (BAEHRENS, p. 320). GREGORIO NACIANCENO, Disc. 32, c. 11 (P. G. 36, 185-8). AMBROSIO, *In Luc.*, l. 5, n. 92 (P. L. 15, 1661). GUIBERTO DE NOGENT (156, 24 B). Santa CATALINA DE SIENA, *Diálogo*, c. 24: «Toda alma, cultivando su viña, cultiva también la del prójimo. Una y otra están de tal modo conjuntadas, que nadie puede hacerse bien o dañarse a sí mismo, sin que al mismo tiempo haga bien o dañe al prójimo. Todos juntos no formáis más que una viña universal.» Cfr. I Cor., XII, 25: «...Que los miembros tengan cuidado unos de otros.»

[99] CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 3: «Scindere unitatem, corrumpere veritatem... haereticae perversitatis et schismatum venenata pernicies» (HARTEL, p. 211), y c. 16 (p. 224); *Epist.* 72, c. 2 n. 2: «Quod autem maius potest esse delictum aut eius quae macula deformior, quam adversus Christum stetisse, quam Ecclesiam eius quam ille sanguine suo paravit et condidit dissipasse, quam evangelicae pacis ac dilectionis oblitum contra unianimem et concordem Dei populum hostilis discordiae furore pugnasse?» (BAYARD, t. 2, p. 261).

[100] *Strom.*, l. 7, c. 17 (St., t. 3, pp. 75-6). CIPRIANO, *op. cit.*, c. 8: «Quis sic discordiae furore vesanus ut... audeat scindere unitatem Dei... Ecclesiam Christi?» (H., p. 216); *De dominica oratione*, c. 30: «...quantum delinquat qui unitatem scindit et pacem» (H., p. 289).

la insistencia de Orígenes en recomendar esta *consonantiae disciplina* sin la cual ninguna ofrenda puede ser agradable al Señor, ni se puede tener una justa noción de Dios[101]. Pues no conocen verdaderamente a Dios quienes no le dan gloria, y esta gloria sólo puede serle dada en la Iglesia: *Ipsi gloria in Ecclesia*[102]. Y si el Señor quiso aparecerse a Moisés en medio de la zarza ardiente, ¿no era para darnos a entender que no se revela normalmente en otras partes más que en la Iglesia, es decir en el seno de esa Asamblea en donde arde el fuego del Espíritu?[103].

El que produce cismas o quien provoca la discordia atenta, pues, contra lo que hay de más querido para Cristo, puesto que atenta contra ese «cuerpo espiritual» por el que Cristo sacrificó su cuerpo de carne[104]. Falta a la más esencial caridad, la que vela sobre la unidad[105]. Y viceversa, quien no conserve la caridad en vano hablará en nombre de esa unidad. ¡Maldito el *perditor caritatis!*[106]. Pues si jamás es auténtica la caridad que tiene en poco la unidad, la unidad sólo es aparente donde no reina la caridad: *Caritas unitas est Ecclesiae. Sive caritatem, sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas, et caritas unitas*[107]. Atentar contra una u otra —y jamás es lesionada una sin que lo sea también la otra— es siempre desgarrar la Iglesia, esa túnica sin costura que Cristo quiso vestirse para quedarse entre nosotros[108]. Es desgarrar, en lo que cabe al hombre, al Cuerpo mismo de

[101] *In Num.*, h. 26, n. 2 (B., p. 245); *in Matt.*, t. 14, n. 1 (Kl., pp. 271-7); *in Ezech.*, h. 9, n. 1 (B., pp. 407-8). Cfr. CLEMENTE, *Pedagogo*, 1. I, c. 6, n. 25 (St., t. 1, pp. 104-5).

[102] *Ephes.*, III, 21. SERAPIÓN DE THMUIS (BRIGHTMAN, *The J. of th. St.*, t. I, p. 103). Comparar la doxología de la *Tradición apostólica* de HIPÓLITO: «Per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in santa Ecclesia tua, et nunc et in saecula saeculorum». Texto etíope: «In quo tibi laus et potentia in sancta Ecclesia».

[103] BEDA, *In Pentat., Exodus*, c. 3 (P. L. 91, 293 y 294).

[104] TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 5, c. 19 (KROYMANN, p. 645). GREGORIO DE ELVIRA, *Tract. I in Cant.*: «Quid enim carius Christo quam Ecclesia, pro qua suum sanguinem fudit? Aut quid Ecclesia amabilius Christo, cuius sancta et inmaculata coniunctione magnam filiorum multitudinem per baptismi regenerationem procreavit?» WILMART, en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 240).

[105] FULGENCIO, *De remissione peccatorum*, 1. I, c. 23 y 25 (P. L. 65, 546-7 y 548). IRENEO, *Adv. Haereses*, 3, 33, 7 (P. G. 7, 1076).

[106] CIPRIANO, *Epist.* 60, c. 3, n. 1 (BAYARD, t. 2, p. 193). C. JERÓNIMO, *In Jeremiam*, sobre los malos pastores «qui contra iustitiam de Ecclesia separant (oves)» (P. L. 24, 820 A).

[107] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. 2, p. 13, c. 11 (P. L. 176, 544). Cfr. AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 27, n. 6 (35, 1618) y en *I Jo.*, tr. 1, n. 12 (35, 1986); *Contra litteras Petiliani* (43, 302); *De consensu evangelistarum* (34, 1206); *Epist.* 185, c. 11, n. 50 (33, 815). Cfr. HIPÓLITO, *Comentario sobre Daniel*, 1. I, c. 17: «La concordia, que es el camino de los santos hacia la comunidad, esto es la Iglesia, jardín espiritual de Dios...» (tr. fr. LEFÈBVRE, p. 103).

[108] CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 7 y 15 (H., pp. 215 y 224). JERÓNIMO, *In Ezechielen* (P. L. 25, 50 C). AGUSTÍN, *In psalm.* 106 n. 14, (P. L. 37, 1428); *sermo* 265, n. 7 (38, 1222). CÁNDIDO DE FULDA, *De passione Domini*, c. 17: «Timeat igitur facere christianus, quod non ausus est facere paganus» (106, 93). HILDEBERTO, s. 98, y 116 (171, 793-6 y 875). PSEUDO-BEDA, *In psalmum* 33: «Quod autem corpus ejus (in cruce) remansit integrum, ideo

Cristo: *Corpus Christi Ecclesia est, quae vinculo stringitur caritatis*[109]. Es atacar a la misma sociedad del género humano[110]. De hecho, es condenarse a perecer, cortándose a sí mismo del Arbol de la Vida: «Si un miembro se separa del Todo, cesa de vivir.»

Se ve también cómo, por el contrario, en aquél en quien la Gracia de Cristo triunfa sobre el pecado, la más espiritual interioridad debe finalmente coincidir con la plenitud del espíritu católico, es decir con el espíritu de la más amplia universalidad al mismo tiempo que de la más rigurosa unidad. Nadie más que este hombre verdaderamente «espiritual» merece el hermoso nombre de «eclesial», y nadie está más alejado de él que quien siente el espíritu de secta. Pues se reconoce «que ha recibido el Espíritu de Dios y que el Espíritu de Dios mora en él» precisamente por este signo: «el amor de la paz y de la unidad, el amor de la Iglesia extendida por toda la tierra»[111]. Este amor le vuelve clarividente. Poco a poco recobra los ojos que antes, en tiempos de la inocencia, contemplaron en el espejo del alma la Gloria del Señor[112]. Toma conciencia de la verdad de su ser, y la imagen divina restaurada en él disipa las ilusiones que había engendrado el pecado. Entonces comienza a restablecerse para él la armonía primitiva de la naturaleza humana, con esta hermosura nueva que ponen sobre su obra el sacrificio y la caridad[113]. Es el presentimiento oscuro, pero infalible de un nuevo paraíso. En el seno de un mundo siempre opaco y las más de las veces hostil, encuentra él la unidad perdida: *per communionem quidem gratiae incipit reparari communio naturae*[114]. Sabe que en Cristo los fieles están realmente presentes cada uno en el otro[115], y que para quienes viven de su amor el bien de cada uno es el bien de todos: «Si amas la unidad, lo que cualquier otro posea en ella es también tu bien propio[116].

---

factum est, ut per hoc notaretur quod in corpore ejus, id est Ecclesia, scissio non esset facienda, sed unitas servanda» (93, 654 D).

[109] AMBROSIO, *In psalm.* 43, n. 17 (ed. PETSCHENIG, p. 275). JERÓNIMO, *In Oseas* (P. L. 25, 898 C). AGUSTÍN, *In I Jo.*, tr. 6, n. 14 (P. L. 35, 2028-9). CIPRIANO, *Epist.* 46, c. 1, n. 2 (BAYARD, t 2, p. 116), etc.

[110] SILVESTRE II (GERBERT), *Epist.* 80: «Unitatem sanctae Domini Ecclesiae scidisti, sanctissimam societatem humani generis abrupisti» (P. L. 139, 221).

[111] AGUSTÍN, *In I Jo.*, tr. 6, n. 10 (35, 2025). «Ecclesiasticus vir.: expresión particularmente cara a san Jerónimo (según Orígenes). Cosa?

[112] BERNARDO, *In psalmum Qui habitat*, sermo 8, n. 2: «Nec enim novos tibi instaurandos putes (oculos), sed tuos utique restituendos» (P. L. 183, 211).

[113] La imagen divina es en adelante la imagen de Cristo, y consiste en el resplandor de la caridad: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.* (P. G. 74, 168).

[114] BALDUINO DE CANTORBERY, *Tract. de vita coenobitica* (P. L. 204, 562).

[115] MÁXIMO, *De caritate*, cent. 1, c. 71 (P. G. 90, 976); *epist.* 8 (91, 440-1); *epist.* 25 (614), 28 (621), 43 (637).

[116] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 32, n. 8: «Si amas unitatem, etiam tibi haber quisquis in illa habet aliquid» (P. L. 35, 1646). MARIO VICTORINO, *In epist. ad Philip.:* «Tunc enim vere de nobis agimus, si et alios curemus, et aliis prodesse properemus. Cum enim omnes unum corpus

Un autor medieval, inspirándose en una página de Claudio Mamerto, ha expresado bien esta vista de la fe. Cristiano, dirigiéndose a un hermano en Cristo, le dice:

> Tú me eres presente, y yo te soy presente en tu plegaria. Si digo: presente, no te sorprendas; pues si me amas, y me amas porque soy la imagen de Dios, yo te soy tan presente como lo eres tú a ti mismo. Todo lo que eres tú sustancialmente, lo soy yo. Toda alma dotada de razón es, en efecto, imagen de Dios. Así quien busca en sí la imagen de Dios busca tanto a su prójimo como a sí mismo, y quien la encuentra en sí por haberla buscado, es de tal manera que en todos los hombres la conoce... Si pues te ves, me ves a mí que no soy distinto de ti; y si amas la imagen de Dios, es a mí a quien amas como imagen de Dios; y a mi vez, amando yo a Dios te amo a ti. Así buscando una misma cosa, tendiendo hacia lo mismo, estamos siempre presentes el uno al otro, en Dios, en quien nos amamos [117].

Lo que este monje escribía a otro monje, debería poderlo decir todo cristiano a los otros cristianos. Debería intentar hacerlo comprender a todo hombre.

---

simus, aliis si prospiciamus, nobis prospicimus; si de aliis cogitemus, de nobis magis cogitamus» (8, 1206). SIMEÓN, el nuevo teólogo, *Capitula practica,* c. 61: «Nosotros, creyentes, debemos mirar a todos los creyentes como uno solo, y debemos pensar de cada uno de ellos que es Cristo» (P. G. 120, 636).

[117] *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis,* c. 15, n. 14 (P. L. 184, 495) (trad. fr. GILSON). El autor de estas meditaciones, atribuidas a san Bernardo y a Hugo de San Víctor, ha comenzado por deducir la dignidad del hombre de su creación a imagen de Dios. GREGORIO NACIANCENO, *Disc.* 34, c. 6 (P. G. 36, 245). AGUSTÍN, *In psalm.* 94, p. 2: «Duo justi, alter sit in Oriente, alter in Occidente, secum sunt, quia in Deo sunt» (P. L. 37, 245). Las cartas de san MÁXIMO el Confesor ponen a menudo el acento sobre el deber de «universalizar» toda aspiración personal; con ello se realiza la unidad querida por Dios: cfr. BALTHASAR, *Liturgia cósmica,* tr. fr. pp. 111-112.

Claudio MAMERTO: Texto 13.

Capítulo III

LOS SACRAMENTOS

Al ser los sacramentos los medios de salvación, deben ser comprendidos como instrumentos de unidad. Realizando, restableciendo o reforzando la unión del hombre con Cristo, realizan, restablecen o refuerzan, a su vez, su unión con la comunidad cristiana. Y este segundo aspecto del sacramento, aspecto social, está tan íntimamente unido al primero, que se puede a veces muy bien decir, y en ciertos casos se debe decir, que el cristiano se une a Cristo por su unión a la comunidad.

Tal es la enseñanza constante de la Iglesia, en la práctica poco conocida, y así debemos reconocerlo. Por lo mismo que la Redención y la Revelación, a pesar de alcanzar directamente a cada alma, no son en su principio individuales sino sociales, así la gracia que producen y que mantienen los sacramentos no establece una relación puramente individualista entre el alma y Dios o Cristo, sino que cada cual la recibe en la medida en que se agrega socialmente al único organismo por el que corre la savia fecundante. Así se ha podido decir que el misterio de la causalidad de los sacramentos no reside tanto en «la eficacia paradójica, en el orden sobrenatural, de un rito o de un gesto sensible, cuanto en la existencia de una sociedad que, bajo las apariencias de una institución humana, oculta una realidad divina»[1]. Todos los sacramentos son por esencia «sacramentos en la Iglesia»[2], sólo en ella

---

[1] SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1960, n. 82 s. H. RONDET, *De la place de la Sainte Vierge dans l'Église, Bull. de la Sté. fr. d'études mariales*, 1938.

[2] R. H. DE CANDOLE, en *Oecumenica*, 1936, p. 295. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, p. 6, c. 1: «in sacra Ecclesia constituta» (ed. QUARACCHI, t. 5, p. 266). PEDRO DAMIANO, *Opúsculo* 6, c. 3: «Baptismus, totius ecclesiastici sacramenti origo» (P. L. 145, 102 B). ESTEBAN DE BAUGÉ (172, 1274), etc. ALGERIO DE LIEJA: si los sacramentos son válidos a pesar de la indignidad del ministro, es «ne pereat unitas sacramentorum et Ecclesiae» (180, 834). Los sacramentos procuran la unión de los fieles entre sí: AGUSTÍN, *Epist.* 54, n. 1 (33, 200). Para santo Tomás

producen su pleno efecto, pues en ella sola, «sociedad del Espíritu», se participa normalmente del Don del Espíritu[3].

El primer efecto del bautismo, por ejemplo, no es otro que esta incorporación a la Iglesia visible[4]. Ser bautizado es entrar en la Iglesia. Hecho en esencia social, incluso en el sentido primariamente exterior de la expresión. Las consecuencias no serán simplemente jurídicas, sino también espirituales, místicas, porque la Iglesia no es una sociedad puramente humana: de ahí el «carácter» bautismal, y la gracia sacramental de regeneración cuando las otras condiciones requeridas están presentes. Es, pues, la recepción en la sociedad religiosa la que incorpora al bautizado en el Cuerpo místico: tal es el doble sentido indisociable de expresiones tradicionales como «Ecclesiae Dei sociari»[5], «Ecclesiae incorporari», «in corpus Ecclesiae transire»[6]; y por esta incorporación cada uno recibe la adopción filial y se encuentra vivificado por el Espíritu Santo[7]. El hecho primero es de naturaleza social[8].

---

ver J. TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin* (*Lex orandi*, n. 5, 1947).

[3] AGUSTÍN, *Sermón* 71, n. 28 a 33 (P. L. 38, 460-4). «...Cum ad Catholicam veniunt (haeretici), et societati Spiritus aggregantur, quem foris procul dubio non habebant, non eis repetitur lavacrum carnis. Non enim defuit etiam foris positis ista forma pietatis; sed accedit eis, quae nisi intus non potest dari, unitas Spiritus in vinculo pacis... Proinde corporalia sacramenta, quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate Corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis; virtus vero pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore. Quae cum ita sint, remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum.» *De Baptismo*, 1. 4, n. 1 (43, 154-5). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 6, c. 12 (120, 469). RABANO MAURO, *De universo*, 1. 5, c. 11: «Ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum» (111, 133).

[4] Cfr. *Act.*, 2, 41. En *I Cor.*, 10, 2, san Pablo, comparando el bautismo con la iniciación del Éxodo del pueblo en Moisés, señala su efecto: el bautismo unifica en un pueblo a todos aquellos a quienes ha sido conferido. (CERFAUX, *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, pp. 137-8).

[5] ORÍGENES, *In Leviticum*, hom. 5, n. 3 (B., p. 340). AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, n. 12 (P. L. 40, 319). ALGERIO DE LIEJA, *Liber de misericordia et justitia*, (180, 939).

[6] EUGENIO IV, *Decreto para los armenios:* «...sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae» (22 nov. 1439). AGUSTÍN, *De peccatorum meritis*, c. 3, n. 7 (P. L. 44, 189). FAUSTO DE RIEZ: «Salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiae non videndo, sed credendo transisti; et de filio perditionis, adoptivus Dei fieri occulta puritate meruisti» (PSEUDO-JERÓNIMO, *carta* 38, c. 3; P. L. 30, 372). PSEUDO-AGUSTÍN, *s.* 101, n. 3: «ut interficeret in eis vitam praeteritam, qua non noverant Christum, et transirent in corpus eius, tamquam in novam vitam societatis Ecclesiae» (P. L. 39, 1940). TEODULFO DE ORLEANS, *Liber de ordine baptismi*, c. 18 (105, 239). Convertirse: «transire ad societatem Ecclesiae»: HAIMÓN, *In Isaiam* (116, 1074 D). REMIGIO DE LYON (121, 1127 C). AMULÓN DE LYON, *Epist.* 2. P. RADBERTO, *In Mat.* (120, col. 209, 455, 456, 895). RUPERTO, *De victoria Verbi Dei*, 1. 12, c. 11 (169, 1471-2).

[7] En ORÍGENES, *In Rom.*, 1. 8, n. 5, equivalencia entre «santificatus» y «Ecclesiae corporis sociatus» (P. G. 14, 1166).

[8] E. DELAYE, *Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Baptême*. El autor llega a esta definición:

Y el efecto último no lo es menos, aunque esta vez en un sentido enteramente interior. Pues, si bien los sacramentos obtienen su eficacia de la Iglesia, esta misma eficacia les es confiada en orden a la Iglesia. El agua y la sangre que manaron del costado de Jesús sobre la cruz, agua de Bautismo, sangre de Eucaristía, primeros frutos de la unión mística entre Cristo y su Iglesia, son también los ríos de vida donde ésta se alimenta[9]. A medida que el agua corre sobre las frentes, no solamente se efectúa una serie de incorporaciones, sino una «concorporación» de toda la Iglesia en una misteriosa unidad[10]. La regeneración bautismal no afecta, pues, en fin de cuentas, a un alma solitaria: «Todos, dice el Apóstol, hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo.»[11]. Lo explicaba san Ireneo, válido para el bautismo y para la confirmación, al desarrollar un simbolismo que ha llegado a sernos poco familiar, pero que fue durante mucho tiempo un lugar común de la predicación:

El Espíritu, decía, descendió sobre los Apóstoles para introducir a todas las naciones en la Vida. También a fin de unirlas para cantar en todas las lenguas un himno a Dios. El Espíritu conducía así a la unidad a tribus dispersas, y ofrecía al Padre las primicias de todas las naciones. En efecto, por lo mismo que sin agua no se puede hacer con trigo seco una sola masa, un solo pan; así nosotros, que somos numerosos, no podríamos llegar a ser una sola cosa en Cristo, sin el agua que viene

«el sacramento de la regeneración espiritual *por* agregación jurídica y mística a la Iglesia de Cristo». Cfr. Vetus missale gallicanum: «qui fidelium tuorum consortio desiderant sociari» (P. L. 72, 351 C).

[9] ORÍGENES, *In Genesim* (B., 100); *in Exodum* (B., 160). «Quibus formatur Ecclesia», «unde facta Ecclesia», «quibus aedificatur Ecclesia», etc.: fórmulas frecuentes en AGUSTÍN y en BEDA (TROMP, en *Gregorianum*, 1932, n. 524). AGUSTÍN, *De Genesi c. Manichaeos*, l. 2, n. 37: «Formata est ergo ei conjux Ecclesia de latere ejus, id est de fide passionis et baptismi» (P. L. 34, 216); *De Civitate Dei*, l. 22, c. 17 (41, 778-9). GREGORIO, *In Cant.*, c. 4, v. 8: «baptisma... in quo sancta Ecclesia aqua abluitur...» (79, 510). TEODULFO DE ORLEANS, *Liber de ordine baptismi*, c. 13: «Hac enim tinctione et hoc lavacro Ecclesia vegetatur» (105, 231). MÁXIMO DE TURÍN, *hom.* 33: «...in Christi baptismate est spiritualiter renata, et quotidie renascitur. Quotidie enim ad regenerationis vitam ipsa transit Ecclesia, quoties ad baptismum catechumenos recipit» (57, 296). PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 11 (120, 494). HONORIO DE AUTÚN, *Sacramentarium*, c. 38 (192, 794); etc. Sto. TOMÁS (?), *In Cant. expositio*, c. 5: «Gratia, quae Ecclesiae tribuitur» (VIVES, t. 18, p. 587). ARNALDO DE BONNEVAL, *Meditationes:* «Dormivit et soporatus est Christus, et de latere ejus quotidie aedificatur et pascitur et nutritur Ecclesia» (P. L. 189, 1743).

[10] P. RADBERTO, *In Mat.*, l. 2, c. 3: «Totius Ecclesiae mira unitate concorporatio» (P. L. 120, 168); *De corpore et sanguine Domini*, c. 3, n. 2-3 (1276).

[11] *1 Cor.*, XII, 13. TEODORETO, *In Cant.*, l. 3 (P. G. 81, 141). *Expositio in Apocalypsim*, visio 3: «Congregati sunt in unum, quando per fidem, quam in baptismate susceperunt, Corpori Ecclesiae sunt sociati» (P. L. 17, 850. Según dom MORIN, recogiendo una opinión de J. B. MOREL, esta compilación es obra de CESÁREO DE ARLÉS: *Le commentaire homiletique de saint Césaire sur l'Apocalypse*, en *Revue bénédictine*, enero 1933).

del cielo. Por eso nuestros cuerpos reciben mediante el bautismo la unidad que conduce a la vida incorruptible, y nuestras almas la reciben por el Espíritu...[12]

Esto mismo comentan algunas antiguas inscripciones romanas:

Nace para el cielo un pueblo de raza divina,
engendrado por el Espíritu fecundante de estas aguas.
La Madre Iglesia alumbra en estas ondas
el fruto virginal concebido por la virtud del Espíritu...
Ninguna diferencia entre los que renacen: son una misma cosa
por un solo baño, un solo Espíritu, una sola fe.
Tú que fuiste engendrado en estas aguas, ven a la unidad
a donde te llama el Espíritu Santo para concederte sus dones[13].

Más significativa es todavía la manera de hablar de un Yves de Chartres, nuevo anillo de una larga cadena de tradición. Tratando del Sacrificio de la nueva Ley, en el que la Iglesia se ofrece a sí misma al mismo tiempo que ofrece a su Cristo, la muestra preparada por los ritos anteriores a esta sublime función: «per aquam baptismatis adjuncta, chrismatis oleo peruncta, Sancti Spiritus igne solidata, per humilitatis Spiritus hostia placens effecta»[14]; si bien es verdad que, a través de cada uno de nosotros, es siempre esta Iglesia única la que aparece como el gran sujeto, al mismo tiempo que como el gran ministro de todos los sacramentos. *Sacramenta faciunt Ecclesiam*[15].

La eficacia de la penitencia encuentra una explicación análoga a la del bautismo. No es aquí menos claro el vínculo entre el perdón sacramental y la reintegración social de quien se ha separado por su pecado. Institución disciplinar e instrumento de purificación interior no están asociados solamente de hecho: están unidos, si se puede decir, por la naturaleza de las cosas. La antigua disciplina expresaba de una manera más fehaciente este

[12] *Adv. Haereses*, 3, 17, 2 (P. G. 7, 930). SEVERO DE ANTIOQUÍA, hom. 103: «Jesús fue al Jordán para matar las diversas cabezas del mal... Siendo El la Cabeza única y el único principio de la Iglesia, hará de nosotros los hijos de un único Jefe por este año divino de regeneración. Así no seremos ya diversos seguidores de muchos jefes, sino simples y sinceros como seguidores de uno solo» (P. O. 22, 297). ISIDORO DE SEVILLA, *In Leviticum:* «per aquam baptismatis collectam Ecclesiam»; «per aquam baptismatis adunata» (P. L. 83, 321 C y 323 D). ATTON DE VERCEIL (134, 383 A).

[13] Inscripción de Sixto III sobre el baptisterio de Letrán, e inscripción del Consignatorium (Vaticano?). SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, tr. fr. t. 1, pp. 32-3. La noche de Pascua, noche del bautismo y de la reconciliación: «reddit gratiae, sociat sanctitati» *(Sábado santo,* exultet).

[14] *De convenientia veteris et novi Sacrificii* (P. L. 162, 544). Y col. 543: «...per aquam baptismatis collectam Ecclesiam, quae est corpus Christi». PEDRO DAMIANO: «Ecclesia divinae regenerationis confederata mysterio» (145, 235 B). Misal mozárabe, 7.º domingo después de Epifanía y primer domingo de cuaresma (85, 277 y 301). Sto. TOMÁS (?), *In Cant. expositio*, c. 4: «Ecclesia, quae dealbata est et candidata baptismate» (VIVES, t. 18. p. 581), etc.

[15] Cfr. PSEUDO-HAIMÓN, *In psalmos* (P. L. 116, 248 D).

vínculo natural. Todo el aparato de la penitencia pública y del perdón mostraba hasta la evidencia que la reconciliación del pecador es ante todo una reconciliación con la Iglesia, constituyendo ésta el signo eficaz de la reconciliación con Dios [16]. Al final de su *Quis dives salvetur,* Clemente de Alejandría cuenta la emotiva historia (quizá legendaria) de aquel joven pagano que, convertido por san Juan, se había pervertido inmediatamente: a fuerza de paciencia, de lágrimas y de plegarias, el Apóstol consiguió convertirlo, es decir «devolverlo a la Iglesia» [17]. A los ojos de san Cipriano, la intervención del sacerdote tiene como efecto inmediato esta reintroducción del pecador —del «excomulgado»— en la asamblea de los fieles; la purificación continúa naturalmente esta especie de nueva inmersión en el medio de gracia, que debe definirse como una nueva entrada en la «comunión» de los santos [18]. Precisamente porque no se puede volver a la gracia de Dios si no se entra de nuevo en comunión con la Iglesia, se requiere normalmente la intervención de un ministro de esta Iglesia: «Sólo el Cristo total, dirá en el siglo XII Isaac de Stella, la Cabeza sobre su Cuerpo, Cristo con la Iglesia puede remitir los pecados.» [19].

El sacramento por excelencia —*sacramentum sacramentorum, quasi consummatio spiritalis vitae et omnium sacramentorum finis*— «que contiene todo el misterio de nuestra salvación», la Eucaristía, es también por excelencia el sacramento de la unidad: *sacramentum unitatis ecclesiasticae* [20].

---

[16] E. AMANN, D. T. C., t. 12, art. *Pénitence,* col. 787-9. PSEUDO-HAIMÓN, *hom.* 128, sobre el hijo devuelto a la viuda de Naim: «Redditur matri, cum per sacerdotale ministerium reconciliatur Ecclesiae, a qua peccando ante abcesserat» (P. L. 118, 687 C). También el pecado de cada uno daña a toda la Iglesia: «Unius nubecula peccatricis pene lucem obscuravit Ecclesiae», *De lapsu virginis consecratae* (P. L. 16, 368 A).

[17] P. G. 9, 649.

[18] AMANN, *loc. cit.* col. 779. Dom CAPELLE, *L'absolution sacerdotal chez saint Cyprien,* en *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1935, p. 23. CIPRIANO, epist. 16, 2, 3: «ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant»; *epist.* 19, 2, 1: «ad communicationem accipiendam» (BAYARD, t. 1, pp. 47 y 52); cfr. *epist.* 36, 1, 3: «praerrogativam communicationis habere», «praestare communicationem», «privilegium societatis» (pp. 88 y 90); *epist.* 55, c. 6 y 17 (t. 2, pp. 134 y 142); etc. Cfr. DIONISIO DE ALEJANDRÍA, en EUSEBIO H. E., l. 7, c. 9, n. 4 (GRAPIN, t. 2, p. 310). *Gelasianum,* reconciliatio paenitentis ad mortem: «In unitatem corporis Ecclesiae tuae membrum perfecta remissione restitute», «unitati corporis Ecclesiae membrum tuae redemtionis annecte» (WILSON, pp. 66 y 67). Fórmulas análogas en el *Liber mozarabicus ordinum* (FEROTIN, col. 92 y 104). *Ordines* del siglo XI (LAMBOT, Bradsham Soc., vol. 67, p. 46). Cfr. un sermón del siglo VIII-IX sobre el símbolo: «ubi et consortium sanctorum, ibi est remissio peccatorum» (citado por MORIN, *R. H. L. R.,* 1904, p. 216).

[19] *Sermo* 2 (P. L. 194, 1728-9). Isaac da cuenta de cada sacramento, uno tras otro, por los mismos principios. Ver también BANDINUS, *Sentent.,* l. 4, *d.* 19 (192, 1101).

[20] *Summa sententiarum,* tr. 6, c. 2 (P. L. 176, 139). *Speculum Ecclesiae,* c. 7 (177, 366 D). Sto. TOMÁS, 3.ª, q. 73, a. 2, 3 y 4; q. 82, a. 2, ad tertium; q. 83, a. 4: «in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur». Cfr. q. 67, a. 2, y q. 79, a. 1. Cfr. AGUSTÍN, *Contra Faustum* (P. L. 42, 265); ALBERTO MAGNO, *In 4 Sent.,* d. 8 (VIVES, t. 29, p. 206); etc.

No cabe la duda que ningún católico, por poco instruido que esté en su religión, lo ignora. ¿Se comprende con todo, esta verdad capital en toda su fuerza? Cuando se piensa en ello ¿no nos persuadimos a menudo que se trata de una consideración secundaria, sobreañadida, sin la cual la exposición del dogma eucarístico podría seguir siendo completa? Esto al menos puede hacer creer una abundante literatura [21]. En 1912, Dom J. Simon podía escribir: «Los autores contemporáneos parecen no haber concedido demasiada importancia a esta potencia unitiva de la Eucaristía. Si el *Año Litúrgico* y algunas raras obras místicas no hubieran tenido cuidado de ponerla en circulación sería hoy día una doctrina olvidada.» [22] Desde entonces, a pesar de numerosos esfuerzos [23], ¿ha cambiado en verdad mucho la situación para el común del pueblo cristiano? San Pablo decía, sin embargo: «Nosotros formamos un solo cuerpo, participamos todos de un mismo pan» [24]; y san Ignacio de Antioquía: «No hay más que una sola copa, a fin de que os una en la sangre de Cristo.» [25] El Concilio de Trento enseña: «Cristo ha querido hacer de este sacramento el símbolo de este Cuerpo cuya Cabeza es El mismo, al cual ha querido unirnos como miembros suyos por los más estrechos vínculos de la fe, de la esperanza y de la caridad, a fin de que no seamos más que una sola realidad, sin que haya jamás división.» Exhorta además «a todos los que llevan el nombre cristiano» a unirse «en ese signo de unidad, en ese vínculo de caridad, en ese símbolo de concordia» [26]. Y Pío X, en su Constitución apostólica de 1912 sobre la Eucaristía, definía de nuevo: «radix atque principium catholicae unitatis» [27].

Tal enseñanza no sólo era corriente en los Padres de la Iglesia, sino que ocupaba el primer plano de su pensamiento. No tenemos más que elegir, entre tantos textos igualmente bellos y claros. Bastará citar algunos entre muchos otros [28]. Escuchemos por ejemplo a san Cipriano:

Cuán firme sea la unanimidad cristiana..., lo declaran por sí mismos los sacrificios del Señor. Pues cuando el Señor llama a su cuerpo el pan que está hecho de muchos

---

[21] Un tratado reciente *De Sanctissima Eucharistia* no consagra a este tema más que un corolario de algunas líneas, al final de un capítulo sobre los efectos del sacramento. A propósito de otra obra reciente, el R. P. DONDAINE, *o. p.*, ha tenido que expresar su «viva decepción» al no encontrar «pas un mot de ce qu'est la dernière réalité spirituelle signifiée et opérée par l'Eucharistie», en *Vie spirituelle*, nov. 1935, p. 220.

[22] *L'Eucharistie secrement d'unité*, en *Revue thomiste*, t. 20, pp. 583-4 Cfr. SERTILLANGES, *L'Eucharistie et l'Église*, en *Semaines liturgiques*, t. 12, p. 13 (1935).

[23] Especialmente la tesis de G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps mystique* (1925).

[24] *1 Cor.* X, 17, Cfr. IGNACIO, *Philadelph.*, 4, 1 (LELONG, p. 72).

[25] *Philadelph.*, 4, 1 (LELONG, p. 72).

[26] Sesión 13, c. 2 y 8.

[27] *A. A. Sedis*, t. 4, p. 615. Y LEÓN XIII, encíclica *Mirae caritatis*, (*Acta Leonis XIII*, t. 22, pp. 126-130).

[28] Se puede consultar M. DE LA TILLE, *Mysterium fidei*, Elucidatio 37 (3.ª ed., pp. 485-8); G. GASQUE, *op. cit.;* MERSCH, *op. laud.*, passim.

granos reunidos, significa con ello la unión de todo el pueblo cristiano que llevaba en sí. Y cuando llama a su sangre el vino que, de numerosos racimos, no hace más que una sola bebida, significa que el rebaño que nosotros formamos proviene de una multitud conducida a la unidad[29].

O san Juan Crisóstomo:

Aprendamos la maravilla de este sacramento, el fin de su institución, los efectos que produce. Formamos un solo cuerpo, dice la escritura, miembros de su carne y hueso de sus huesos. Esto es lo que opera el alimento que El nos da: se mezcla con nosotros, a fin de que seamos todos una sola cosa, como un cuerpo unido a la Cabeza[30].

El misticismo de san Cirilo de Alejandría es particularmente insistente:

Para fundirnos en la unidad con Dios y entre nosotros, aunque tengamos cada uno una personalidad distinta, el Hijo único ha inventado un medio maravilloso: por un solo cuerpo, el suyo propio, santifica a sus fieles en la comunión mística, haciéndolos un solo cuerpo con El y entre sí. Ninguna división puede sobrevenir en el interior de Cristo. Unidos todos al único Cristo por su propio cuerpo, recibiéndolo todos, a El uno e indivisible, en nuestros propios cuerpos, somos los miembros de este cuerpo único, y El es así para nosotros el lazo de la unidad.

Todos nosotros, por naturaleza, estamos encerrados los unos y los otros en nuestras individualidades. Pero de otra manera estamos todos juntamente reunidos. Divididos en cierto modo en personalidades bien definidas por las que uno es Pedro, o Juan, o Tomás, o Mateo, estamos al mismo tiempo como fundidos en un solo cuerpo en Cristo, nutriéndonos de una sola carne. Un solo Espíritu nos marca para la unidad, y como Cristo es uno e indivisible, todos nosotros no somos más que uno en él. También él decía a su Padre celestial: Que sean uno como nosotros somos uno[31].

Oigamos ahora a san Agustín, dirigiéndose a los recién bautizados en ese estilo directo y apremiante de sus mejores homilías, en las que el lirismo fluye a través de un diálogo familiar:

Se os dice: El cuerpo de Cristo. Y vosotros respondéis: Amén. Sed pues miembros del cuerpo de Cristo, para que sea verdadero vuestro Amén. ¿Y por qué este misterio está hecho con pan? No digamos nada de nuestra propia cosecha. Escuchemos al Apóstol que, hablando del sacramento, dice: «Todos nosotros, con nuestro gran número, somos un solo cuerpo, un solo pan.» Comprended y regocijaos. ¡Unidad,

---

29 *Epist.* 69, c. 5, n. 2: «...gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum» (BAYARD, t. 2, pp. 242-3); y *epist.* 63, c. 13 (p. 208). GAUDENCIO DE BRESCIA, *Sermo* 2 (P. L. 20, 860).

30 *Hom. 46 in Joannem* (P. G. 59, 260). *Hom. 24 in I Cor.* (61, 200).

31 *In Jo.*, 11, 11 (P. G. 74, 560). *Diálogo sobre la Trinidad* (75, 695). Ver otros textos y referencias en H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, pp. 194, y 306-312.

piedad, caridad! Un solo pan: ¿y qué es este pan único? Un solo cuerpo, hecho de muchos. Notad que el pan no se hace con un solo grano, sino con un gran número. Durante los exorcismos, estabais en alguna manera bajo la muela. En el bautismo, habéis quedado empapados de agua. El Espíritu Santo ha venido entonces a vosotros, como el fuego que cuece la masa: Sed pues lo que veis y recibid lo que sois...

En cuanto al cáliz, hermanos míos, acordaos cómo se hace el vino. Muchos granos penden del racimo, pero el licor que mana de todos se confunde en la unidad. Así ha querido el Señor que le pertenezcamos, y ha consagrado sobre su altar el misterio de nuestra paz y de nuestra unidad[32].

Finalmente san Juan Damasceno, en quien se escucha a toda la tradición griega: «Si el sacramento es una unión con Cristo y al mismo tiempo una unión de unos con otros, nos procura de todos modos la unidad con aquellos que le reciben como nosotros.»[33].

Después de los Padres, que no habían hecho otra cosa que comentar los textos de la Escritura y de la Liturgia, toda la Edad Media latina vivió de esta doctrina. Teólogos y predicadores, exegetas y liturgistas, polemistas y poetas la exponen alternativamente. A todos les parecía tan central que sus discusiones siempre la dejan como intocable. Del mismo modo que no es privilegio de la especulación de los sabios, tampoco es bien exclusivo de una escuela. Partidarios de Pascasio Radberto como de Rabano Mauro o de Ratramno, de Floro o de Amalario; sostenedores del «metabolismo ambrosiano», del «dinamismo agustiniano» o del simple «realismo romano»[34]; cualquiera que sea la relación exacta que establezcan entre el «cuerpo nacido de la Virgen» y el cuerpo eucarístico; ya pongan el acento, en su afirmación de la presencia sacramental, sobre el «mysterium» o sobre la «veritas», todos se muestran unánimes: el fruto esencial del sacramento es la unidad[35]. *In (hoc) sacramento fideles communicantes, pactum societatis et pacis ineunt*[36]. Con ello

---

[32] *Sermones* 272 y 234 (P. L. 38, 1247, y 1116). *S.* 227 y 229 (38, 1099-1103); *In Jo.*, tr. 26, n. 11-17 (35, 1611-4); tr. 27; *Sermón* 57, n. 7: «Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus» (38, 389); *Sermo Quelf. 7 (Misc. Agost.*, t. 1, pp. 462-64), etc. FULGENCIO, *Ad Monimum*, 1. 2, c. 11 (65, 190). LEÓN, *Sermón* 63, n. 7 (54, 357).

[33] *De fide orthodoxa*, 1. 4, c. 13 (P. G. 94, 1154). ANASTASIO EL SINAÍTA (89, 1068). TEOFILACTO, *In I Cor.*, c. 15 (124, 685). NICOLÁS CABASILAS, *Exposición de la Liturgia*, c. 38 (150, 452-3); el R. P. SALAVILLE ha dado una traducción francesa de este bello pasaje: *Échos d'Orient*, 1936, pp. 160-1. NICOLÁS DE METHONA, *Sobre el cuerpo y la sangre de Cristo* (P. G. 135, 512).

[34] Se sabe que son éstas, según J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (1926), las tres concepciones básicas que se encuentran, en proporciones diversas, en los teólogos de la Eucaristía de los siglos IX al XII.

[35] ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi*, c. 137-8; etc.

[36] RABANO MAURO, *De clericorum institutione*, 1. I, c. 31 (P. L. 107, 318).

merece plenamente el nombre de *comunión* con que se le designa [37]. Por eso, aunque en el cisma pan y vino son consagrados, debe decirse que no hay Eucaristía verdadera más que en el seno de la unidad: *non conficitur ibi Christus, ubi non conficitur universus* [38]. Hay una inteligencia espiritual de la Eucaristía como la hay de la Escritura: esto es lo que significa el gesto de la fracción, gesto por el cual conocieron a Cristo los discípulos de Emaús, gesto que nos «abre» el misterio para que en él encontremos significado el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia [39].

El simbolismo de las especies da lugar a toda clase de explicaciones que no podemos explicar aquí. Señalemos solamente, como representante de un tipo de explicación, que incluso en su mismo detalle remonta hasta la edad patrística [40], el *De sacramentis* del Maestro Simón (mitad del siglo XII), que ha sido editado por el P. Weisweiler:

¿Por qué Cristo es recibido bajo las especies de pan y de vino? Se puede decir que en el sacramento del altar hay dos cosas: el verdadero cuerpo de Cristo, y lo que significa, a saber su cuerpo místico que es la Iglesia. Ahora bien, así como un solo pan se hace con múltiples granos, y es primero empapado, amasado y cocido, para llegar a ser pan, así el cuerpo místico de Cristo, es decir la Iglesia, formada de la reunión de múltiples personas como de otros tantos granos, es mojada con el agua del bautismo, es molida entre las muelas de los dos testamentos, el Antiguo y el Nuevo, o entre las dos muelas de la esperanza y del temor..., es cocida finalmente en el fuego de la pasión y de la tribulación, para merecer ser el cuerpo de Cristo. A la verdad de este cuerpo deseaba pasar el bienaventurado mártir Ignacio cuando decía: Soy trigo de Dios y deseo ser molido por los dientes de las bestias para llegar a ser pan de Cristo. De igual

---

[37] REMIGIO DE AUXERRE (?), *In I Cor.* (P. L. 117, 570). BALDUINO (204, 695 y 715). RAÚL EL ARDIENTE, *Homilia in Caena Domini* (155, 1834). ODÓN DE OURSCAMP, *Quaestiones*, p. 2, q. 38 (PITRA, *Analecta novissima*, t. 2, pp. 37-8). ALBERTO MAGNO (VIVES, t. 21, p. 162 y t. 29, p. 228). SANTO TOMÁS, 3.ª, q. 73, a. 4.

[38] ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, l. 3, c. 12: «...et ideo non administratur gratia» (P. L. 180, 847).

[39] AGUSTÍN, *De consensu evang.*, l. 3, c. 25, n. 72 (P. L. 34, 1206). BEDA, *In Luc.*, l. 6 (92, 628). AMALARIO, *Eclogae de officio missae* (105, 1328). YVES DE CHARTRES, *De convenientia veteris et novi Sacrificii* (162, 559). Maestro HERMANN, *Epitome theologiae christianae*, c. 29 (178, 1742-3). *Sententiae divinitatis*, tract. 5 (ed. GEYER, pp. 134*-5*). *Sententiae parisienses:* «Fractio, revelatio intelligenda est. Fregit, id est, intelligere eos fecit quid corpus illud significaret, scilicet Ecclesiam, cujus, ipse est caput...» (ed. LANDGRAF, p. 42). Cfr. *Sermo ad sacerdotes* (P. L. 147, 230-31). BALDUINO (204, 762 D). ORÍGENES, *In Genesim*, hom. 12, n. 5 (B., p. 112); *In Leviticum*, hom. 4, n. 10 (p. 331).

[40] Además del texto de san AGUSTÍN más arriba citado, ver FAUSTO DE RIEZ, *Homilia de corpore et sanguine Christi.* Este sermón, que se encuentra hoy día en las obras de san Jerónimo (epist. 38), de Cesáreo de Arlés y de Eusebio de Emesia, era en la Edad Media atribuido a éste último. Ver el cap. 10 (P. L. 30, 275). Elementos, sin aplicación a la Eucaristía, en AMBROSIO, *In Luc.*, l. 8, n. 52 (P. L. 15, 1781); PSEUDO-AMBROSIO, s. 13, n. 4-6 (17, 630); MÁXIMO DE TURÍN, *hom.* 111 (57, 513-4); etc. En el siglo IX: RABANO MAURO, *De universo*, l. 5, c. 10 (111, 131-2). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 11, c. 24 (120, 830-1), y *De corpore et sanguine Domini*, c. 20, n. 3 (120, 1332).

manera, el vino se recoge de múltiples granos, y cuando han sido pisoteados y prensados en el lagar, se abandona el mosto sin valor y el vino se guarda en reserva. La Santa Iglesia sufre también el ser prensada como en un lagar... en donde, del mismo modo que el vino se separa del mosto, los malos son rechazados y los buenos probados. Con justo título, pues, el cuerpo de Cristo, es decir la Iglesia, es designada bajo tales especies[41].

Bajo la lujuriante diversidad de detalles, siempre se desprende la misma lección: como signos sensibles del misterio, los elementos del pan y del vino nos advierten «quod fideles in hoc sacramento in unam dilectionem convenire debent»[42]. Nótese el papel esencial que, a este fin, juega el sufrimiento. Es el crisol de la unidad. El que no quiere quedar solitario debe aceptar el ser triturado. ¿No es la Eucaristía, por lo demás, el Memorial de la Pasión? Era natural que los granos de trigo de que está hecho el pan de la Ofrenda fueran relacionados con ese otro grano del que dijo el Salvador que si caía en tierra y moría, llevaría el ciento por uno. La maravillosa fecundidad de ese Grano divino, que queda en el seno de la tierra hasta el tercer día ¿no consiste en una multiplicación que perpetuamente retorna a la unidad?

...Ex uno multis affluit copia granis,
De quibus efficitur nunc unus in aethere panis;
Nam quoties, Christo crescente, fide generamur,
Ex uno grano quasi plurima grana creamur,
Cujus dum sapimus carnes, et sanguinis haustum,
Unum fit panis, vinumque fit hoc holocaustum...[43]

---

[41] Texto latino en H. WEISWEILER, *Maestro Simón y su grupo*, pp. 27-8. Análogo desarrollo en GUITMUNDO, *De corporis et sanguinis Domini veritate in Eucharistia*, 1. 2 (P. L. 149, 1459-60), y en SICARDO DE CREMONA, que hace la aplicación primero al «personale corpus Christi», después al «corpus generale, quod est Ecclesia»: *Mitrale*, 1. 3, c. 6 (213, 117). Con divergencias en detalles (por ejemplo en la interpretación de las muelas) o de un modo más breve, el mismo simbolismo en otros autores: así *Tractatus de septem sacramentis* (WEISWEILER, *op. cit.*, p. 91); *De corpore Domini* (ib., p. CXXXVIII); BALDUINO (P. L. 204, 761-62); etc. Cfr. AMBROSIO, *De penitentia*, 1. I, n. 82 (16, 491).

Hay que notar, tanto aquí como en el caso de la «fractio», el paralelismo con la doctrina sobre la Escritura: la muela del Evangelio, girada por Pablo, transforma en harina, para nuestro alimento, los granos suministrados por Moisés y los profetas...

[42] *De corpore Domini* (WEISWEILER, *op. cit.*, p. CXXXVIII). HETERIO y HELIPANDO (P. L. 96, 955). FRANCO, *De gratia Dei* (166, 781-84).

[43] *De sancta Eucharistia*, poema 18 (puesto bajo el nombre de Hildeberto de Tours; P. L. 171, 1208). ESTEBAN DE BAUGÉ, *Tr. de sacramento altaris*, c. 12: «Panis ille debet esse triticeus, quia Dominus grano tritici se comparavit... Unum granum fuit et solum ante resurrectionem; post, fructificavit et multiplicatum est per fidei propaginem. Quot fideles, tot sunt grana illi grano deifico unita, ex quibus conficitur unum corpus, quod est Christus et Ecclesia» (P. L. 172, 1285). Cfr. PASCASIO RADBERTO, c. 10 (120, 1304). *Leonianum* (FELTOE, p. 35). HETERIO y BEATO (P. L. 96, 936 D). FRANCO (166, 777), etc. Ver también el magnífico texto de RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 2, c. 11 (170, 43).

A partir del siglo XI, estas enseñanzas se sistematizan en una teoría cuya estructura está tomada de san Agustín. Se comienza a distinguir en el sacramento como tres elementos, repartidos en tres grados de profundidad, y los tres necesarios para su integridad: *el sacramentum tantum*, es decir el signo exterior; el *sacramentum-et-res*, es decir la cosa contenida bajo el signo, signo ella misma de una realidad más profunda; y la *res-tantum*, fruto definitivo del sacramento. El primero de estos tres elementos estaba constituido, junto con los ritos del sacrificio[44], por las especies de pan y de vino: *forma panis et vini;* el segundo por el mismo cuerpo de Cristo: *veritas carnis et sanguinis;* y el tercero por la unidad de la Iglesia: *virtus unitatis et caritatis*[45]. Y del mismo modo que el cuerpo de Cristo estaba significado en concreto por el pan, y su sangre por el vino, así también la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, aparecía significada por el pan consagrado, mientras que el vino transformado en la sangre de Cristo era naturalmente el símbolo de la caridad, que es como la sangre en donde reside la vida de ese gran Cuerpo[46]. Tal es la doctrina que, esbozada por Fulberto de Chartres y Guitmundo de Aversa, toma cuerpo al principio del siglo XII en Algerio de Lieja[47], y después se formula en términos precisos en la mayor parte de los *Sentenciarios*. Desde entonces adquirirá aspecto de doctrina clásica[48]. Se la encuentra también en Otón de Lucques, en Pedro Lombardo, en Hugo de san Víctor, en Balduino de Cantorbery, o en los discípulos de Abelardo, como el autor de las *Sent. Florianenses* o de las *Sent. Parisienses...*[49] Los grandes Escolásticos la

---

[44] *Sententiae divinitatis*, tr. 5 (GEYER, p. 135) *Summa Sententiarum*, tr. 6, c. 3 (P. L. 176, 140).

[45] Esta *virtus sacramenti* es también llamada *spiritualis caro Christi* (así OTÓN DE LUCQUES, en *Ysagoge in theologiam*, 1. 2, ed. LANDGRAF, pp. 204-5). «Unitas fraternae societatis, qua propter Christum socialiter vivimus», dice BALDUINO DE CANTORBERY. Y PEDRO LOMBARDO: «spiritualem carnem Christi, quae est unitas fidelium»; etc. Otros tantos ecos en AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 26.

[46] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. 2, p. 8, c. 4-7 (P. L. 176, 464-7). *Sententiae parisienses*, pars 2.ª (ed. LANDGRAF, p. 41).

[47] ALGERIO DE LIEJA, *Liber de misericordia et justitia*, p. 1, c. 62 (P. L. 180, 884); *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, 1. I, c. 10 (180, 747-50).

[48] Cabría, si se quisiera ser completo, aportar aquí más de una distinción, y repartir los autores en grupos diversos según su manera exacta de entender la *res tantum* (unión del cuerpo con la Cabeza, o unión de los miembros entre sí...), según el punto de vista, bien simbólico y objetivo, o más bien subjetivo y finalista en que se sitúan para explicarla, según los textos y las analogías escriturarias que les guían, etc.

[49] ESTEBAN DE BAUGÉ, *Tract. de sacramento altaris*, c. 17 (P. L. 172, 1295-6). *Summa sententiarum*, tract. 6, c. 3 (P. L. 176, 140). PEDRO LOMBARDO, *In I Cor.* (191, 1642). HUGO, *De sacramentis*, 1. 2, p. 8, c. 7 (176, 466-7). BALDUINO, *De sacramento altaris* (204, 770 y 716-8). *Sententiae parisienses*, p. 2 (LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abelard*, p. 41). *Sententiae divinitatis*, tr. 5 (ed. GEYER, p. 135*-6*). PEDRO EL COMEDOR, *De sacramentis* (ed. MARTÍN, p. 35*). PEDRO DE CELLE, *sermo* 40 (P. L. 202, 768). PEDRO DE POITIERS, *Sententiae*, 1. 5, c. 10 (211, 1241-2); etc.

recogen, y santo Tomás se inspira en ella varias veces[50]. En los umbrales del siglo XIII Inocencio III, después de haberla expuesto en su gran obra sobre el Misterio del Altar, la había en cierto modo consagrado en una carta cuyas mismas expresiones hemos citado[51]. El liturgista Durando de Mende la reproduce en su célebre *Rationale,* de donde toma palabra por palabra las explicaciones de Inocencio[52]. Se mantendrá en los siglos siguientes, y el Concilio de Trento todavía recuerda lo esencial[53].

O signum unitatis! o vinculum caritatis![54] Poco a poco esta doctrina cayó en el olvido. Y no solamente porque el cuadro general de la teoría sacramentaria fue modificado, pues era independiente de ese cuadro, que ella había contribuido a crear. La insistencia necesaria en el realismo de la presencia no fue tampoco responsable, sino a título secundario: los principales adversarios de Berengario tienen mucho cuidado en prevenirnos de que esta insistencia no les lleva en manera alguna a desconocer los otros aspectos del misterio[55]. Pero lentamente cambian los hábitos mentales. La visión del mundo se va transformando. A medida que se perdía la costumbre de contemplar lo espiritual en el espejo de lo sensible y de ver simbolizarse mutuamente el universal y el singular, las relaciones entre el cuerpo «físico» de Cristo y su cuerpo «místico» iban quedando relegadas a la sombra. Se trata en este caso de un fenómeno análogo a la pérdida de un sentido por atrofia. La fe, sin dejar de ser correcta, se estrechó de alguna manera porque no era ya alimentada en el mismo grado por la «inteligencia»[56]. Muchos, hoy día, no estarán sin duda muy lejos de pensar que entre estas dos acepciones de la palabra «cuerpo» apenas existe más que una mera analogía extrínseca. No

---

[50] 3.ª, q. 73, a. 1, a. 3 y a. 6; q. 82, a. 2, ad tertium; a. 9, ad secundum; *In Joannem,* c. 6, lectio 6, in fine. HUGO RIPELIN, *Compendium theologiae veritatis,* l. 6, c. 6 (ed. de 1649, p. 457). *Suma de Alejandro,* 4.ª, q. 10, m. 2 y 3. RICARDO DE MIDDLETON, *In 4 sent.,* d. 8, a. 1; etc.

[51] *De sacro altaris mysterio,* l. 4, c. 36 (P. L. 217, 879); cfr. l. 5, c. 14 (896 D); Epist. *Cum Martha circa,* 29 nov. 1202 (214, 1121).

[52] L. 4, c. 42 (ed. de 1672, p. 176).

[53] Sesión 13, c. 2.

[54] AGUSTÍN, *In Joannem,* tract. 26, n. 13 (P. L. 35, 1613).

[55] DURANDO DE TROARN, *Liber de corpore et sanguine Christi* (P. L. 149, 1414). LANFRANCO, *Liber de corpore et sanguine Domini,* c. 5 (150, 415). Cfr. GREGORIO DE BÉRGAMO, *Tractatus de veritate corporis Christi,* c. 18 (HÜRTER, t. 39, p. 77). GUITMUNDO DE AVERSA, *De corporis et sanguinis Domini veritate,* l. 2 (P. L. 149, 1459-61 y 1500 D): «his itaque... significationibus conservatis». ADELMANN DE BRESCIA (infra, texto 25).

[56] Cfr. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi,* c. 136-8: «Fides instructionem desiderat... Potestis ergo dicere mihi: Praecepisti ut credamus, expone ut intelligamus... Quomodo est panis corpus ejus, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus?... Corpus ergo Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos estis corpus Christi et membra; unus panis, unum corpus multi sumus... Ita dominus Christus, ut significaret nos ad se pertinere, voluit mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecrari, Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se» (P. L. 96, 169-70).

era con seguridad este el parecer de nuestros Antiguos, ya sea que en el primero de los dos empleos de este término atendiesen simplemente al cuerpo carnal de Cristo, tal como se encontraba en su vida terrestre y en el Calvario, o sobre todo que mirasen ya al cuerpo resucitado, en su estado «espiritual». Cuando, con san Agustín, oían a Cristo que les decía: «Yo soy vuestro alimento, pero en lugar de cambiarme yo en ti, eres tú quien serás transformado en mí», comprendían sin dudar que por la recepción de la Eucaristía quedarían más incorporados a la Iglesia[57]. Entre el misterio de la «presencia real» y el misterio del «cuerpo místico», percibían una profunda identidad. Tal era el presupuesto común a todos en sus discusiones, tan vivas a veces, acerca del *corpus triforme*[58] o del *triplex modus corporis Christi*[59]. Esto permite comprender en ciertos casos que el primero de estos dos misterios, el de la presencia real, aparezca en algunos de ellos con menor relieve, y explica también las vicisitudes de una terminología en la que los dos atributos de «mysticum» y de «verum» se sustituyan uno al otro sin que por ello nada esencial se halle cambiado en la doctrina[60].

«Jesucristo», subraya Bossuet en una frase a primer oído sorprendente —pero tiene buen cuidado de añadir, «quienquiera que tenga el espíritu de la caridad y de la comunicación cristiana entiende bien lo que quiero decir»—, «Jesucristo nos lleva en sí mismo; somos, me atrevería a decir, más cuerpo suyo que su propio cuerpo... Lo que se realiza en su divino cuerpo es la figura real de lo que debe cumplirse en nosotros»[61]. Bossuet debía tal principio y audacia de lenguaje a la frecuente lectura de los Padres. Todo en Cristo, nos dice por ejemplo san Agustín, su vida, su muerte y su resurrección, sus actos y su mismo cuerpo, son el símbolo de la vida cristiana, el «sacramento» de ese hombre interior que es también el hombre único y universal[62]. Orígenes

---

[57] RABANO MAURO, *De clericorum institutione*, l. I, c. 31: «Necesse habemus sumere corpus et sanguinem ejus, ut in ipso maneamus et ejus corporis membra simus... Sicut ergo in nos id convertitur cum id manducamus et bibimus, sic et nos in corpus Christi convertimur dum oboedienter et pie vivimus (bibimus)...» (P. L. 107, 317-8); etc.

[58] AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis*, l. 3, c. 35 (P. L. 105, 1154-5).

[59] PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 7 (P. L. 120, 1284-6); *In Mat.*, l. 12, c. 26 (896). Teoría diferente de la de Amalario, que no agradaba nada a Pascasio. Una y otra sin relación de origen, proseguirán su destino de manera independiente. HONORIO DE AUTÚN, las reunirá de modo artificial (*Eucharistion*, c. 1; P. L. 172, 1250).

[60] «Corpus mysticum» se dice en un principio y por bastante tiempo de cuerpo eucarístico, en oposición al «corpus Christi quod est Ecclesia», que era por excelencia «verum corpus». Era, en efecto, perfectamente natural llamar «místico» a ese cuerpo, cuya oculta presencia era debida a la «plegaria mística», y que era recibido en un «banquete místico», cuerpo ofrecido bajo especies que significaban «místicamente» la Iglesia. Se puede seguir punto por punto la lenta inversión de las dos fórmulas.

[61] *Sermón sobre la necesidad de los sufrimientos*, para el día de Ramos. Cfr. *Histoire des Variations*, l. 4, c. 12.

[62] *De Trinitate*, l. 4, c. 3, n. 6 (P. L. 42, 891); *Enchiridion*, c. 53 (40, 257); etc.

había ya subrayado de un modo más preciso la relación de eficacia simbólica entre el cuerpo individual de Cristo, σῶμα τυπικὸν y su «verdadero» cuerpo, que es la Iglesia, ἐκκλησία σῶμα. Había concluido de ahí que el efecto último, la «verdad» de la comunión sacramental, era comulgar con la Iglesia en cuyo seno resuena la Palabra, también ella presencia real del Logos[63]. Lo esencial de su pensamiento se encuentra por toda nuestra Edad Media. Así Guillermo de Saint-Thierry, distinguiendo, como muchos otros, pero con matices originales, un triple cuerpo de Cristo, añade inmediatamente que en realidad este cuerpo es único, aunque hay tres maneras como la fe lo considera y a las que se aplica la piedad[64]; de suerte que desde ese cuerpo que pendía del madero hasta la misma Iglesia, «no hay solución de continuidad»[65].

Acabamos de tocar un problema, o más bien toda una serie de problemas cuyo examen desbordaría con mucho el objeto de nuestro estudio. Baste el haberlos señalado de paso a la atención de los teólogos. Sean por demás cuales fueren los ensayos de sistematización que nos ofrece la historia de la teología, la idea de fondo que estos ensayos buscan valorar no puede ser considerada como una especulación más o menos aventurada, como una opinión libre, que no tocaría a la substancia de la fe. Pues la misma Iglesia, en su Liturgia, nos lo inculca con fuerza, y el Acto mismo del Sacrificio eucarístico tanto por sus ritos como por sus palabras corrobora con su autoridad soberana la enseñanza de los autores sobre el Sacramento.

«Uno en todo el universo es el Sacrificio cristiano: porque uno es el pueblo cristiano que lo ofrece, único el Dios a quien se ofrece, una la fe por la que se ofrece, uno el mismo que es ofrecido.»[66] Es el «Sacrificio de la Iglesia»,

---

[63] *In Mat.*, t. 11, n. 14: τοῦ τυπικοῦ καί συμβολικοῦ σώματος (Kl. p. 58); *In Jo.*, t. 10, c. 35: τοῦ παντός χριστοῦ σώματος του αληθινοῦ καί τελειοτέρου χριστοῦ σώματος (Pr., pp. 209 y 210); *In psalm.* 37, hom. 2, n. 6: «Nec intelligunt quid est communicare Ecclesiae» (P. G. 12, 1386). Ver URS VON BALTHASAR, *Le Mysterion d'Origene*, en *Recherches de science religieuse*, 1936, pp. 552-3).

[64] *De sacramento altaris*, c. 12: de trino corpore Domini (P. L. 180, 361-2). También ARNALDO DE BONNEVAL, *Liber de cardinalibus operibus Christi:* «...ut... ad veritatem, cujus corpus et sanguis sacramenta sunt, sincerior pateret accessus...» (189, 1644).

[65] Ver el curioso fragmento del siglo II publicado en GRENFELL-HUNT, *Oxyr. Papyri*, t. (1898), p. 8. Sobre todo el tema de este párrafo, cfr. *Corpus mysticum* (coll. *Théologie*, 1944).

[66] PEDRO EL VENERABLE, *Tract. contra Petrobrusianos*, (P. L. 189, 796). GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *De sacramento altaris*, c. 10: «Sicut enim quod ubique offertur unum corpus est, et non multa corpora: ita et unum sacrificium» (180-358).

«de toda la Iglesia»[67], pastores y fieles, presentes y ausentes en el cuerpo[68]. Y todavía su fin es la unidad, pues es ofrecido para la Iglesia, para una Iglesia más amplia y más una; *pro totius mundi salute*. «¡Inefable misterio de la gracia divina que opera la salvación! dice un Prefacio de la Liturgia ambrosiana. La ofrenda de muchos llega a ser, por la inhabitación del Espíritu Santo, el único cuerpo de Cristo, y por esto nosotros mismos, que recibimos la comunión de ese pan sagrado y de ese cáliz, venimos a ser un solo cuerpo.»[69]

Las ceremonias de la misa pontifical romana eran a este respecto particularmente sorprendentes.

La Iglesia de Roma concedió mucha importancia a que los ritos de la comunión contuviesen una expresión muy clara y muy viva de la unidad eclesiástica. Con esto precisamente se relaciona el uso del *fermentum;* pan consagrado enviado de la misa episcopal a los sacerdotes encargados de celebrar en los *tituli*. Esta misma significación se halla en el rito de los *sancta,* del fragmento conservado en la misa precedente, que es traído al comienzo de la misa y puesto en el cáliz al *Pax Domini*. Es en todas partes, en todas las iglesias de Roma, siempre en todas las asambleas litúrgicas, las de hoy como las de ayer, el mismo sacrificio, la misma eucaristía, la misma comunión. Igualmente, a fin de señalar bien que el pan roto y distribuido fuera del altar es el mismo que ha sido consagrado en el altar, se deja un fragmento sobre la santa mesa[70].

Con análoga intención simbólica el archidiácono, antes de repartir la comunión al pueblo, vertía en el *scyphus* destinado a este uso algunas gotas de vino consagrado que el Pontífice dejaba a este fin en el fondo del cáliz. Tal es al menos el sentido que Mns. Duchesne reconoce a este rito, aproximadamente desde el siglo VIII, aunque su origen puede no haber tenido otro

[67] IRENEO, *Adv. Haereses*, 2, 31, 2: «in quoquo loco Ecclesia universa postulante» (P. G. 7, 825). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 10, c. 6 y 20; l. 19, c. 23, n. 5 (P. L. 41, 284 y 298). FULGENCIO, *Ad Monimum*, 1. 2, c. 6 y 10 (65, 184 y 188). CASIODORO, *In psalmum* 19 (70, 144 D). FLORO, *Expositio missae*, c. 65 (ed. DUC, p. 140). TEODULFO DE ORLEANS, *Liber de ordine baptismi*, c. 18 (P. L. 105, 240). Ver F. CHARMOT, *Le Sacrament de l'Unité* (1946). Dom. B. CAPELLE, *Pour une meilleur intelligence de la messe* (1926), pp. 89-97. A. G. MARTIMORT, *De l'évêque*, pp. 39-42. Dom Lamberto BEAUDUIN, *La concelebration*, en *La Maison-Dieu*, n. 7 (1946), pp. 10-19.

[68] FLORO, *Expositio missae*, f. 52 (ed. DUC, p. 126). ESTEBAN DE BAUGÉ, *De sacramento altaris*, c. 13: «Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae, id est, cleri et populi, et non assistentis familiae, sed totius Ecclesiae» (P. L. 172, 1290 D). OTÓN DE LUCQUES (176, 146). Cfr. AGUSTÍN, *Epist.* 187, n. 20: «Hujus corporis unitas nostro sacrificio commendatur» (33, 839).

[69] Domingo antes de septuagésima. Dom GUÉRANGER, *Temps après la Pentecôte*, t. 1 (13 ed.), p. 200. Y esta oración del misal mozárabe, viernes de la tercera semana de Cuaresma: «...pro universae Ecclesiae membris et pro totius mundi corpore tibi supplicantes» (P. L. 85, 351). ROBERTO PAULULUS, *De ecclesiasticis officiis* (177, 419).

[70] L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (5.ª ed., 1925), p. 196. P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe* (4.ª ed., 1919), p. 90 ss. P. LE BRUN, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, nuev. ed., t. 1 (1860), pp. 502-4. Ya en el siglo II: Carta de Ireneo a Víctor, en EUSEBIO, *H. E.* 1. 5, c. 24, n. 15 (GRAPIN, t. 2, p. 128). INOCENCIO I, Epist. 25, n. 8 (P. L. 20, 556-7).

motivo que el de la comodidad práctica, como se inclina a creerlo M. Andieu[71].

Si estos usos antiguos no traducen ya a nuestros ojos, durante nuestras misas cotidianas, esta unidad de la Iglesia a través del espacio y del tiempo como asimismo entre el pastor y sus fieles, símbolo ella misma de una unidad mística cuyo vínculo siempre renovado es el Sacrificio del Altar, por lo menos no faltan oraciones litúrgicas que nos hacen recordar el fruto supremo de la Eucaristía. Tal es esta Postcomunión del Viernes después de Ceniza:

Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut quos uno pane caelesti satiasti, tua facias pietate consortes[72].

o la Secreta de la misma Misa del Santísimo sacramento:

Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatis muneribus mystice designantur[73].

De un extremo a otro del Canon se impone el mismo pensamiento, desde el *Communicantes*[74] hasta el *Pater* y la «Paz», en donde, según la expresión del lionés Floro, «dat sibi mutuo omnis Ecclesiae osculum pacis»[75]. Si a menudo nuestros antiguos liturgistas han dado pruebas aquí de una sutileza que hoy nos desconcierta, debemos con todo reconocer que hasta en sus más arbitrarias y extrañas explicaciones alegóricas, sabían inspirarse, con sus hermanos los exegetas, en la analogía de la fe. Amalario, por ejemplo, seguido bien pronto por Rabano Mauro, dando cuenta de los signos de la cruz que el celebrante hace encima del cáliz con la hostia consagrada, explica: los cuatro bordes del cáliz son tocados sucesivamente por la hostia, a fin de significar que el cuerpo de Cristo reúne a todo el género humano, recogido de los cuatro puntos cardinales en la unidad de un

---

[71] *Ordo romanus* I, n. 20 (P. L. 78, 946-7). DUCHESNE, *op. cit.*, p. 198. M. ANDIEU, *Inmixtio et Consecratio*, en *Revue des sciences religieuses*, 1922, p. 436.

[72] Cfr. *Leonianum:* «quos uno caelesti pane...», texto más conforme al *cursus* (P. L. 55, 125; VANCARD, *Revue des questions historiques*, t. 78, p. 92).

[73] O la Postcomunión del domingo noveno después de Pentecostés: «Tui nobis, quaesumus, Domine, communio sacramenti et purificationem conferat et tribuat unitatem»; del sábado de la tercera semana de Cuaresma: «Quaesumus, omnipotens Deus, ut inter ejus membra numeremur, cujus corpori communicamus et sanguini»; de la Misa *ad tollendum schisma:* «Sumpta sacra communio, sicut fidelium in te unionem praesignat...» Cfr. *Missale gallicanum vetus* (P. L. 72, 374 C); *Gelasianum* (W., p. 237), etc.

[74] Sobre el sentido de este *communicantes*: Dom B. BOTTE, *Le canon de la Messe romaine*, p. 56; MARANGUET, *La grande priere d'intercession*, en *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, t. 7, 1929, pp. 181-2.

[75] *Expositio missae*, c. 89 (DUC, p. 155). AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis*, 1. 3, c. 34: «Eucharistia sumenda est post osculum pacis, Sicut unus panis sumus in Christo, sic et unum cor debemus habere. Ipsa unitas ut teneatur, admonetur per osculum pacis» (P. L. 105, 1153).

mismo Cuerpo, y con ello procura la paz de la Iglesia católica[76]. Simple variación, de la que se pueden encontrar otros ejemplos, sobre un mismo tema esencial sólidamente fundado. Durante el mismo Sacrificio, en dos ocasiones implora el sacerdote celebrante por la unificación de la Iglesia: *coadunare digneris*.

Estas oraciones de nuestra misa romana, que tienen su equivalente en los otros ritos latinos[77], se hacen eco de las antiguas Liturgias. No poseemos más que muy raros testimonios sobre la plegaria oficial en los primeros siglos. Ha sido recientemente encontrado uno de ellos, particularmente precioso. Se trata de una homilía de Teodoro de Mopsueste, cuya época es apenas posterior a las célebres Catequesis de san Cirilo de Jerusalén, que describe con detalle los ritos de la misa. Vemos allí al celebrante, en el momento central de la acción santa, rogar con insistencia por la unanimidad y la concordia de todos los que participan en este misterio de unidad[78]. Otra liturgia oriental, la Liturgia de san Basilio, se expresa más o menos en los mismos términos, en el mismo instante solemne:

Que todos cuantos participamos de este Pan único y de este único Cáliz, seamos unidos los unos a los otros en la comunión de un mismo Espíritu Santo[79].

---

[76] AMALARIO, *op. cit.*, l. 3, c. 31 (P. L. 105, 1152). RABANO MAURO, *De clericorum institutione*, l. I, additio in fine (107, 325). Se puede comparar el simbolismo del altar, por ejemplo en REMIGIO DE AUXERRE, *De dedicatione Ecclesiae* (P. L. 131, 854); o también en la Liturgia (caldea) de los santos Addeo y Maris, en el momento de la fracción, la mención de la Santa Iglesia de Cristo «istic et in quacumque regione, nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen» (citado en *D. A. C. L.*, t. 1, parte 1.ª, col. 522). JUAN DE AVRANCHES, *Liber de ecclesiasticis officiis* (P. L. 147, 36 B). HONORIO DE AUTÚN, *Gemma animae* (172, 560 C); *Sacramentarium* (795 B). ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis*, l. I, c. 19: «Sed quid curram per singula? Quidquid fit in officio missae, sacramentum est Christi et Ecclesiae» (180, 796).

[77] Gracias a su conservación, el misal mozárabe nos ofrece una rica colección. Ver especialmente sus oraciones *ad pacem*: para el domingo sexto de Adviento, para la fiesta de santo Tomás, el domingo quinto después de la Epifanía, la Ascensión, la vigilia de Pentecostés... (P. L. 85, col. 142, 180, 266, 403). Y esta oración de un misal de Reims, de principios del siglo XIII: «Qui es pax omnium, Deus, et dominator, fac nos pacificando digne operari in sancta hora ista, amator humanitatis, ut emundatos ab omni dolo et simulatione suscipias nos invicem in dilectione, in osculo sancto, in quo manet vera pacificatio et caritas et unitatis conjunctio. Amen.» (V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de la France*, t. 2, p. 18).

[78] Sexta homilía litúrgica. Traducción inglesa del siríaco en A. MINGANA, *Woodbrooke Studies*, vol. 6, pp. 104-5; traducción latina en Ad. RÜCKER, *Opuscula et textus, series liturgica*, fasc. 2.

[79] Plegaria análoga en la versión etíope: «ut unum corpus et una anima simus ad inveniendam hereditatem cum omnibus sanctis quos elegisti» (tr. M. CHAINE, en *Bessarione*, 1910, fasc. 110).

El mismo voto resuena en esta epiclesis de una antigua liturgia armenia:

Dios clemente y misericordioso, a ti clamamos con una misma y única voz: dígnate concedernos a cada uno, juntamente con una concordia unánime, la paz en el beso divino... Haz de nosotros un pueblo santo, sálvanos en la unidad, para que cantemos tus alabanzas...[80].

La anáfora de la *Tradición apostólica* nos lleva en Occidente a los comienzos del siglo III. Quizá nos permite conocer la costumbre de la Iglesia de Roma hacia finales del II. Es formulada la misma plegaria que en las liturgias de Oriente:

Haz descender, te rogamos, Señor, tu Espíritu Santo sobre el sacrificio de la comunidad. Recógela, únela y concede a todos los santos que gocen el ser llenos del Espíritu Santo.

Tal era también el tema de la más antigua fórmula eucarística que nos ha sido conservada (fuera de las alusiones del Nuevo Testamento), aquella que leemos en los capítulos 9 y 10 de la *Didaché*. Esta admirable plegaria, que recuerda muy de cerca las fórmulas judías de bendición en la comida, ¿es eucarística en el sentido estricto de la palabra? Se discute mucho[81]. En todo caso ha inspirado el texto de muchas otras que lo son ciertamente, y se la encuentra, casi palabra por palabra, en la Anáfora que contiene el Eucologio de Serapión de Thmuis, obispo egipcio del siglo IV, amigo de san Atanasio[82]. Al menos por este título debemos citarla aquí:

Así como este pan estaba disperso por las montañas y ha sido reunido y hecho uno, así sea reunida tu Iglesia, desde los confines de la tierra, en tu Reino... Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, y recógela de los cuatro vientos, santificada, en tu Reino[83].

Cuando sopla el Espíritu de Cristo, es éste el deseo que pone en el corazón de quienes ya ha reunido. También encontramos lo mismo cuando

---

80 Citado en *Oriens christianus*, Nueva Serie, t. 3, 1913, p. 23.

81 P. G. 18, 697 y 698.

82 Entre las publicaciones más recientes puede verse: A. BAUMSTARK, *La structure des grandes unités liturgiques*, en *Irenikón*, 1934, pp. 142-3; los estudios de J. A. ROBINSON y R. H. CONNOLY, R. D. MIDDLETON, H. J. GIBBINS, B. H. STREETER, en el *Journal of theological Studies*, 1934, 1935 y 1936; A. ARNOLD, *Der Ursprung des Christlichen Abendmahls...* (1937). F. E. VOKES (1938) se inclina por la opinión de un origen montanista; el R. P. LEBRETON (*Recherches de science religieuse*, 1940, p. 121) descarta esta hipótesis.

83 «Y así como este pan estuvo esparcido por las montañas, y recogido ha venido a ser uno, así también reúne a tu santa Iglesia de toda raza, de todo país, de toda ciudad, de todo poblado, de toda casa, y hazla Iglesia una, viva, católica.» *Florilegium patristicum*, fasc. 7, p. 1, p. 62. Sobre Serapión y su anáfora, un buen artículo de Pierre PARIS en el *Bulletin Joseph Lotte*, marzo 1938.

no es ya la Iglesia la que ofrece a Cristo, sino Cristo quien ofrece a su Iglesia, cuando al sacrificio de la Cabeza sucede el de los miembros. Pues Cristo ofrece a su Iglesia, como en un tiempo Jefté a su hija única[84], cada vez que uno de los suyos le rinde testimonio: ya se trate del martirio oficial reconocido como tal, o de ese otro martirio cuyos instrumentos pueden creerse los defensores autorizados de Dios y de su Cristo y del que nos revela algo posteriormente la historia de los santos[85]. Pocas palabras hay más emotivas, con sencilla gravedad, que esta declaración hecha por un mártir de Tarragona en el momento de entregarse al verdugo: «In mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam ab oriente usque ad occidentem diffusam.»[86]

He ahí el sacrificio al que prepara el sacrificio del altar. La verdadera piedad eucarística no es, pues, un individualismo devoto. «No olvida nada de lo que interesa a la salvación de la Iglesia.»[87] Como en un inmenso gesto envolvente, recoge en su intención profunda el universo entero[88]. Se acuerda del comentario hecho por el mismo Jesús, según san Juan, a la institución del Sacramento de Amor: Alegoría de la Vid, «mandamiento nuevo», plegaria por la unidad[89], inminencia de la «más grande prueba de

[84] Cfr. *Mat.*, XXIV, 31. Se sabe también que para ABERKIOS, según el famoso epitafio que él mismo se compuso (finales del siglo II), la unidad del pueblo cristiano es sellada por el banquete eucarístico. Ver igualmente la Liturgia de los santos Addeo y Maris, oración después del Prefacio (*D. A. C. L.*, t. 1, parte 1.ª, col. 521-2).

[85] RUPERTO, *In Judic.*, c. 12 (P. L. 167, 1041): «Istum Jephte existimo esse D. N. J. Christum, victorem mundi, qui obtulit filiam suam unicam, ipsam Ecclesiam tempore persecutionis... Obtulit ergo Ecclesiam per inmolationem martyrum tempore persecutionis, et victima unica oblata est Deo, ut sacrificium acceptabile esset Patri ex lucris Unigeniti. Offert unicus, unicam; sponsus, sponsam; pater, filiam...» (según Crisóstomo).

[86] AGUSTÍN, *De vera religione*, c. 6, n. 11 (P. L. 24, 128).

[87] *Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii* (RUINART, *Acta martyrum*, ed. 1859, p. 266). AGUSTÍN, *sermo* 273, n. 2 (P. L. 38, 1249). AGUSTÍN añade: «Ab eo nullum membrum praetermittitur, cujus oratio pro toto corpore funditur.» Ver también la Carta sobre el martirio de san Policarpo: «Cuando hubo acabado su plegaria, y hecho mención de... toda la Iglesia católica extendida por el mundo...», en EUSEBIO, *H. E.*, l. 4, c. 15, n. 15 (GRAPIN, t. 1, p. 423). La frase de Fructuoso corresponde más o menos a la frase litúrgica de la misa mozárabe: «Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide et spe et caritate propitius ampliare dignetur» (P. L. 85, 114). Cfr. *Coloss.*, I, 24. Ver SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville*, p. 176. W. C. BISHOP, *The African rite*, en *J. of theol. Studies*, 1912, pp. 254-56.

[88] SANTO TOMÁS, 3.ª, q. 83, a. 4, ad tertium.

[89] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 23 (mystag. 5), c. 6: «Después de esto hacemos mención del cielo, de la tierra y del mar, del sol y de la luna, de los astros y de toda criatura, dotada de razón y sin ella, visible e invisible, y de los ángeles, de los arcángeles, etcétera.» (P. G. 33, 1113). *Liturgia* (siríaca) *de los Apóstoles*: «pro toto corpore Ecclesiae et pro universo mundo» (RENAUDOT, t. 2², p. 581). HAIMÓN, *In Hebr.*: «Raab autem, quae interpretatur dilatata, figuram tenet Ecclesiae, quae dilatata est ab oriente in occidentem, ab aquilone in meridiem, et latitudinem caritatis habet,in tantum ut etiam pro ipsis inimicis orationem fundat» (P. L. 117, 912 C). AGUSTÍN mismo, *In epist. Joannis*, tract. 10, n. 7 (35, 2059); sin embargo, *De anima et ejus origine* (44, 481, 504, 508, 520).

amor»[90]. Encuentra aquí la norma de su sentimiento y de sus resoluciones, y no puede concebir el gesto de la fracción del pan sin una comunión fraternal: *in communicatione fractionis panis*[91]. Pero se puede además señalar que en las liturgias antiguas, y hoy todavía en los ritos de Oriente, las súplicas para la unión forman el coronamiento de la Epiclesis. Ahora bien, la Epiclesis, al igual que todo el sacrificio, aunque de una manera más explícita, está bajo el signo del Espíritu Santo. El Espíritu cuya operación divina ha preparado a Cristo su cuerpo de carne, interviene también en la confección de la Eucaristía para la formación de su cuerpo místico[92]. Del mismo modo que se abatió como un fuego devorador sobre el sacrificio de Elías[93], consume las escorias que resisten a la virtud unificadora del sacramento. Y del mismo modo que descendió una vez sobre los Apóstoles no para unirlos en un grupo cerrado sino para alumbrar en ellos el fuego de la caridad universal, así hace todavía el Espíritu de Cristo, cada vez que Cristo de nuevo se entrega «para que sean reunidos todos los hijos de Dios que estaban dispersos»[94]. En ese Cenáculo que son todas nuestras iglesias, Pentecostés, al mismo tiempo que la Cena, se renueva[95].

---

90 FULGENCIO, *Contra Fabianum*, fr. 28 (P. L. 65, 788-91). INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio*, 1. 4, c. 44 (217, 886).

91 CHRISTIAN DRUTHMAR (P. L. 106, 1476).

92 *Act.*, II, 42. No sin razón la Vulgata traduce así el doble dativo del texto griego: Cfr. CIPRIANO, *De oratione dominica*, c. 23: «pacificos enim et concordes» (HARTEL, pp. 284-5).

93 PEDRO DE ALEJANDRÍA en TEODORETO, *Historia eclesiástica*, 1. 4, c. 19 (P. G. 82, 1169). ISIDORO DE PELUSIO, 1. I, epist. 109 y 313 (78, 256 y 364). TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, en JERÓNIMO, *Epist.* 98, n. 13 (P. L. 22, 801). AMBROSIO, *De mysteriis*, c. 9, n. 59 (16, 409-10). AGUSTÍN, *De Trinitate* (42, 874). FULGENCIO, *Ad Monimum* (65, 189). PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 3, n. 4 (120, 1277). JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 1. 4, c. 13 (P. G. 94, 1144). GUITMUNDO DE AVERSA, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, 1. 2 (P. L. 149, 1459). ALGERIO (180, 788). *Liber mozarabicus ordinum* (FEROTIN, p. 277). Santo TOMÁS, *In I Cor.*, c. 12, lect. 3.

94 CRISÓSTOMO, *Sobre el Sacerdocio*, 1. 3, c. 4 (P. G. 48, 642). AMBROSIO, *De mysteriis*, c. 9, n. 52 (P. L. 16, 406). Misal mozárabe, oración *post pridie* para Pentecostés (85, 620; Cfr. S. SALAVILLE, en *Échos d'Orient* 1908, p. 103). PSEUDO-DAMIANO (P. L. 145, 881 D).

95 Alusión explícita a Pentecostés en la Liturgia llamada de Santiago, que es la antigua liturgia de Jerusalén (BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, pp. 53-4) y en la liturgia antioquena (*Oriens christianus*, 1905, p. 187). etc. Misal mozárabe, vigilia de Pentecostés: «Semper quidem, dilectissimi fratres, crebrae orationes esse debent unanimitatis, caritatis et simplex fraternae dilectionis affectio. Sed nunc praecipue omnis de nostris exhaurienda pectoribus est odiorum amaritudo, cum Sancti Spiritus expectatur infusio» (P. L. 85, 611).

Capítulo IV

VIDA ETERNA

El cristiano, por medio de los sacramentos que le distribuye la Iglesia y que deben hacer de él un miembro siempre más vivo y más libre de ese gran Cuerpo, por la gracia que le viene siempre por la comunidad y con vistas a esa comunidad, se encamina a su último fin. ¿No tendrá aquí sus derechos un cierto individualismo? ¿Cómo hablar todavía, pues, del carácter social de una doctrina que enseña, junto con la supervivencia del alma individual, su remuneración inmediata y su acceso, una vez acabadas las purificaciones necesarias, a la visión de la Esencia divina?

Se debe sin embargo hablar, y más que nunca. Cuanto hemos visto anteriormente sobre la Iglesia y el Cuerpo místico lo deja entender con suficiencia. Todo aquí abajo, y también la misma Iglesia, es para los elegidos: pero los elegidos son, mucho menos todavía que los cristianos sobre la tierra, unos aislados. La «gloria» es el despliegue de la «gracia», y la visión beatífica señala la consumación del misterio de unidad cuyo preludio fue la creación. «Todos somos uno en Cristo Jesús. Y si la fe, por la que se avanza en el camino de esta vida, cumple ya esta maravilla, ¡cuánto más perfectamente la visión colmará esta unidad, cuando veamos cara a cara!»[1].

El cielo ha sido siempre concebido en la tradición cristiana bajo la analogía de una ciudad[2]. *Coelestis urbs, Jerusalem...* «Ciudad armoniosa», en donde todos reinan con el gran Rey: «usque ad regnum tecum perpetuum

---

[1] AGUSTÍN, *in Galat. expositio,* n. 28 (P. L. 35, 2125). CLAUDIO DE TURÍN, *Enarratio in epist. ad Galatas* (104, 877).

[2] Cfr. *Ephes.,* II, 19; *Apoc.,* III, 12; XX, 9; XXI, 2; *Hebr.,* XIII, 14. HERMAS, Primera Similitud. ORÍGENES, *Periarchon,* 1. 4, c. 3, n. 8 (K., p. 335); *In Genesim,* hom. 5, n. 5 (B., p. 63). AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* 1. 5, c. 16. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem,* 1. 5, c. 20: «noster municipatus» (Kr., p. 649).

sanctae civitatis tuae!»[3] Ciudad de Dios, ciudad de los elegidos: «ex sanctorum civium congregatione construitur», dice Gregorio Magno[4]. Los santos viven allí en sociedad, se regocijan en común: *socialiter gaudentes*[5], y obtienen su gozo de esta misma comunidad[6]. De ahí esta definición que da un autor medieval: «felicissima societas supernorum civium communiter viventium»[7], o esta otra equivalente: «coelestis beatorum mutua caritativa societas»[8]. San Agustín decía: «Tota redempta civitas, hoc est, congruentia societasque sanctorum.»[9]

Ciudad compacta como una sola casa; sociedad apretada como una familia única acurrucada bajo un solo techo —redempta familia Christi Domini—, pero al mismo tiempo dilatada hasta el extremo, pues contiene en sus muros «toda criatura espiritual»: *ex angelis et hominibus, Ecclesiae unum corpus*[10]. Es pues, en su perfección, la *catholica societas*[11]. Ahora bien, del mismo modo que la Iglesia militante no era la simple reunión de aquellos que individualmente se hubieran entregado a Cristo, tampoco esta

---

[3] AGUSTÍN, *Confesiones*, 1. 11, n. 3 (P. L. 32, 810). *Expositio in Apoc.*, visio 7 (17, 965). Ver los diversos comentarios del Apocalipsis.

[4] *In Ezech.*, 1. 2, h. 1, n. 5 (P. L. 76, 938). HILARIO, *In psalm.* 126, n. 2, y 131, n. 23 (ZINGERLE, pp. 614 y 679-80). PSEUDO-MELITÓN, 11, 1 (PITRA, t. 3, pp. 169-72).

[5] *Confesiones*, 1. 10, c. 39 (P. L. 32, 806). HAYMON DE HALBERTSTADT, *De varietate librorum*, 1. I, c. 16 (citas de PRÓSPERO y de BEDA; P. L. 118, 886). BUENAVENTURA, *Soliloq.*, 1. 4, 11, 13, y 1. 4, 5, 27; *Breviloq.* 1. 7, 7, 8.

[6] HILARIO, *In psalm.* 67, n. 4: «Justi, caelesti gaudio unanimes, exultationis divinae societate letantes» (Z., p. 279). BEDA, *De Tabernaculo et vasis ejus*, 1. 2, c. 13: «In saeculo futuro vitam aeternam, id est, gaudium fraternae societatis» (P. L. 91, 457). CIPRIANO, *Epist.* 58, c. 10, f. 1 (BAYARD, t. 2, p. 176). Cfr. ATANASIO, *Epist. heort.*, 9, 8 (P. G. 25, 1395).

[7] BALDUINO DE CANTORBERY, *Tractatus de vita coenobitica* (P. L. 204, 550). PSEUDO-BERNARDO, *Tractatus de caritate*, c. 33, n. 100 y 101 (184, 633).

[8] H. DE HASSIA, *Speculum animae*, c. 10 (ed. WATRIGANT).

[9] *De Civitate Dei*, 1. 10, c. 6 (P. L. 41, 284); cfr. 1. 19, c. 13, n. 1 (640).

[10] ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi*, praef. (P. L. 96, 111). La idea está en toda la tradición; por ejemplo: GREGORIO NACIANCENO, *disc.* 8, c. 6 (P. G. 35, 795). ANDRÉS DE CESAREA, *In Apoc.* (106, 264 y 284). AMBROSIO, *Epist.* 76 (P. L. 16, 1259-63). AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* 1. 4, n. 42-6 (34, 312-5); *In psalm.* 90, n. 1; 121, n. 1-3; 125, n. 3 (37, 1159, 1618-20, 1658-9); *Enchiridion*, c. 56 (40, 258-9); *De Civitate Dei*, l. 12, c. 1 y 9 (41, 349 y 357); etc. RABANO MAURO, *hom. 54 in evang.* (110, 251). AGOBARDO, *De fidei ver.*, c. 10 (104, 274). ESCOTO ERIGENA, *De div. naturae*, passim (122). *Sententiae div. paginae*, c. 4 (*Beiträge...*, t. 18, pp. 10-11 y 19). PSEUDO-ALCUINO, *Confessio fidei* (P. L. 101, 1072). HONORIO DE AUTÚN (172, 483-84). SANTO TOMÁS, 3.ª, q. 8. a. 4: «Corpus Ecclesiae mysticum, non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis.» El bizantino NICOLÁS CABASILAS dirá igualmente en el siglo XV: «¡Que los ángeles y los hombres formen una sola Iglesia y un solo Coro, para la epifanía de Cristo que es a la vez celeste y terrestre!» *Exposition de la Liturgie*, c. 20 (P. G. 150, 412-3). Es conocido el concepto ruso de Sobornost (CONGAR, *op. cit.*; ARSENIEW, *L'Église d'Orient*, p. 63).

Cfr. *Expositio missae romanae* (siglo VIII?), sobre el Sanctus: «Imitatur sancta Ecclesia in terris posita partem sui, quae in caelis est constituta» (P. L. 96, 1494; se trata del Trisagion, cantado según Isaías por los Serafines).

[11] ZÓSIMO, *Epist.* 2, n. 1 (P. L. 20, 649).

Catolicidad triunfante es el simple resultado de la suma de los elegidos. Unidad real, unidad transpersonal[12], ésta es, a decir verdad, la que ve a Dios; como también es ella la que, en su miseria y dispersión primera, era buscada por el Salvador; la que después, bajo la acción del Espíritu, se edificaba poco a poco en las tribulaciones; la que, en fin, durante su peregrinaje terrestre, vivía de la fe y rogaba sin cesar a Dios[13]. Su claridad en adelante no es ya como la de la luna, indirecta e intermitente: es el resplandor mismo del verdadero Sol, Cristo, en quien brilla toda la divinidad[14]. ¿Qué palabras emplearemos para poderlo entrever? «Ciudad santa, nuestra madre, mansión radiante, sabiduría creada antes de toda criatura, templo de la divinidad, casa de Dios que posee en los cielos su género propio de eternidad, esencia espiritual que contempla siempre la faz del Señor...»[15], ella recibe directamente la luz, y por ella seremos iluminados nosotros[16]. La analogía de una ciudad terrestre es pues impotente para expresarla. Entre los que ella recibe en su seno son otras las relaciones de intimidad que las existentes entre los miembros de sociedad humana alguna. Entre ellos no reina sólo una concordia exterior, sino una verdadera unidad. «Lejos de permanecer separados, todos serán una misma cosa, al encontrarse unidos al Bien que es único; de suerte que, atados juntos por el vínculo de la paz, según dice el Apóstol, en la unidad del Espíritu Santo, todos serán un solo Cuerpo y un solo Espíritu, gracias a la única esperanza a la que fueron llamados. Y el vínculo de esta unidad, esto es la gloria.»[17]

---

[12] En *Galat.*, III, 27-28, nótese el masculino εἷς. En Cristo somos no una sola cosa, sino más bien, por así decir, una sola Persona.

[13] AGUSTÍN, *In psalmum* 36, n. 12: «Jerusalem sancta, quae liberabitur de peregrinatione ista, et in aeternum vivet cum Deo et de Deo» (P. L. 36, 362); *in psalmum* 66, n. 4 (806); *De Civitate Dei,* l. 19, c. 11 y 27 (41, 637 y 657); l. 20, c. 17 (682). Cfr. ORÍGENES, *In Genesim* (B., p. 47); *In Leviticum,* (B., p. 281). II Concilio de Toledo, prefacio (MANSI, t. 11, 137 A). RUPERTO, *In Reg.*, l. I, c. 10 (P. L. 167, 1077).

[14] AGUSTÍN, *S.* 122, n. 5 (P. L. 38, 683). RUPERTO, *In Apocal.*, l. I, y l. 3 (P. L. 169, 859 y 906); *De victoria Verbi Dei,* l. 13, c. 20 (169, 1502). Cfr. *psalm.* 30: «et erit lux lunae sicut lux solis». PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 4, c. 6. HONORIO DE AUTÚN (172, 483 D).

[15] AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 12, passim (n. 12, 20, 21, 24, etc. P. L. 32, 830 ss.). *In psalm.* 125, n. 1 y 3: «Superna Jerusalem, aeterna Sion» (37, 1656 y 1658). Cfr. *Apoc.* XXI, 2, y *Hebr.* XII, 22-24.

[16] ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creaturarum,* c. 15, n. 7: «Domini ipsius majestate Ecclesia illuminabitur» (P. L. 83, 951). GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus,* p. 135. *Expositio in Apoc.*, visio 5: «Per tabernaculum quod de loco ad locum transfertur, praesens Ecclesia designatur, quae de deserto hujus saeculi quotidie ad caelestem beatitudinem transit..., ut videat Deum deorum in Sion» (P. L. 17, 900). GREGORIO MAGNO, *In Cant.*, c. 3, v. 4: «Tenet ergo Sponsum Ecclesia..., quippe quem in exilio diligit, in patria videns amplius amabit» (79, 503); *Mor. in Job* (75, 660 B; cfr. 76, 762 D). HUGO DE AMIENS (192, 1296 B y 1297 D). Cfr. RUPERTO, *In Reg.*, l. I, c. 10: «Domus fidelis quae aedificatur ei, Ecclesia est, quae ex fide vivit...» (167, 1077).

[17] GREGORIO NISENO, *In Cant.*, hom. 15 (P. G. 44, 1116-17). ORÍGENES, *In Prov.* 16 (10, 241-2). Cfr. *Jo.*, XVII, 22.

Gloria común, gloria única que irradia sobre todos los elegidos. Sobre todo, que no se pregunte si se trata de una unión «física» o «solamente moral». Las analogías que evocan estas fórmulas contrapuestas conllevan espontáneamente demasiadas ideas confusas, y además, en el orden en que estamos, semejante distinción no ha lugar. Con un Hilario o un Fulgencio se podría hablar, así como de la unidad con el mismo Dios, también de una unidad «natural» de todos: *mysterium verae ac naturalis unitatis*[18], a fin de señalar la profundidad ontológica en que se anudan los lazos de la caridad, por más que haya que llamarla sobre todo «espiritual»: *in unum spiritum igne caritatis conflati*[19]. También san Agustín nos lo dice: *ubi individua caritas, ibi perfecta unitas*[20]. Unanimidad, consumación de la unidad, que es a la vez imagen y efecto de la unidad de las Personas divinas entre sí. No comunidad de espíritu, sino Comunidad del Espíritu: *per unitatem naturae, per amorem Spiritus*[21]. La mística cristiana de la unidad es una mística trinitaria. La semejanza que debe completar en todo espíritu creado la imagen divina no es la de un Dios Naturaleza, sino la del Dios de Caridad, del Dios cuyo Ser es Caridad. Tal es la doctrina que expone Orígenes, relacionando las palabras de san Pablo a los Romanos, sobre la caridad que el Espíritu Santo derrama en nuestros corazones, y el texto de la segunda carta de Pedro sobre nuestra participación de la naturaleza divina:

> Pablo llama al Espíritu, Espíritu de Amor; Dios es llamado el mismo Amor, y el Hijo es llamado Hijo de Amor. Ahora bien... si esto es así, debemos estar seguros de que el Hijo y el Espíritu vienen de la única Fuente de la Deidad paternal, y que de su abundancia es infundida la abundancia del amor hasta el corazón de los santos, para hacerles participantes de la naturaleza divina, tal como lo enseñó el Apóstol Pedro: de suerte que, por ese don del Espíritu Santo, se cumpla la palabra del Señor: «Como tú, Padre, eres en mí, y yo en ti, que también éstos sean uno en nosotros.» Es decir: que sean hechos partícipes de la naturaleza divina, en la abundancia del amor derramado por el Espíritu Santo[22].

---

[18] HILARIO, *De Trinitate*, 1. 8, n. 7-11 y 15-19 (P. L. 10, 241-50).

[19] AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. 4, c. 9 (P. L. 42, 896); *S.* 267, n. 4: «Hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia, quod in omnibus membris unius corporis» (38, 1231); *De doctrina christiana*, 1. I, n. 38: «Vinciente et agglutinante nos Spiritu sancto» (34, 33). HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. 2, p. 2, c. 1 y 2 (176, 415-7).

[20] *In Jo.*, tr. 18, n. 4: «Si individuam caritatem, perfectam unitatem» (35, 1538); tr. 39, n. 5 (1684).

[21] GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *De sacramento altaris*, c. 9 (P. L. 180, 33). RUPERTO (169, 133).

[22] *In Rom.*, 1. 4, n. 9 (P. G. 14, 997). SANTO TOMÁS, *In Rom.*, c. 12, 1. 2: «Hujus autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu caritatis invicem unimur et Deo, secundum illud: "unum corpus et unus spiritus". Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, ideo subdit: "in Christo", qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit, et Deo: "ut sint unum, sicut et nos unum sumus"» (VIVES, t. 20, p. 553).

«Que sean uno como nosotros somos uno»: la tradición cristiana ha tomado en serio este supremo deseo de Cristo. Ha concebido claramente, antes incluso que poder tratar de justificarlo reflexivamente, el ideal de la unidad perfecta —*unitas plena atque perfecta*[23]— sin exterioridad ni confusión, sin multiplicidad ni absorción. Ya Tertuliano, en una serie de expresiones desafortunadas en donde se busca la idea sin que llegue a encontrarse, entrevé una estructura trinitaria de la Iglesia[24]. «De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata», dice san Cipriano comentando la plegaria del Señor[25]. Orígenes, Eusebio, Gregorio de Nisa, Agustín y otros desarrollan el mismo pensamiento[26], y Fulgencio de Ruspe lo traduce en una fórmula particularmente feliz: «Sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate sanctificat quos adoptat.»[27]

«Apresurémonos pues, concluye Clemente de Alejandría, apresurémonos a reunirnos en la salvación, en el nuevo nacimiento, en la caridad una, a ejemplo de la unión que reina en la única Naturaleza de Dios.»[28] Apresurémonos a entrar en la posesión de esta Herencia que no ofrece ninguna

---

[23] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 26, n. 17: unidad dada como sinónimo de la «societas sanctorum» y como fruto de la Eucaristía (P. L. 35, 1614).

[24] *De oratione*, c. 2 (REIFF, p. 182); *De baptismo*, c. 6 (p. 206); *De pudicitia*, c. 21 (p. 271). Se han podido relacionar estos textos de Tertuliano, particularmente su expresión «Ecclesia quae trium corpus est», con una fórmula usada en derecho romano, «tres faciunt collegium» a la vez que unas palabras atribuidas a Jesús: «...Cuando somos tres, nuestra reunión constituye de algún modo una Iglesia, que es el cuerpo perfecto de Cristo, y su imagen bien neta» (RESCH, *Agrapha*, 2.ª ed., n. 75; cfr. MERSCH, t. 2, p. 13, n. 3).

[25] *De oratione dominica*, c. 23 (HARTEL, p. 285); *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 6-7 (p. 215).

[26] ORÍGENES, *In Cant.*, 1. I (BAEHRENS, p. 103); cfr. *In Exodum* (B., p. 239). EUSEBIO, *De eccl. theol.*, 1. 3, c. 18-9 (P. G. 24, 1041-4). GREGORIO NISENO, *In Cant.*, hom. 15 (44, 1116-7). HILARIO, *De Trinitate*, 1. 8, n. 11, y 19 (P. L. 10, 243-4 y 250). AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. 4, c. 9 (42, 896); *In Jo.*, tr. 110, n. 1: «Sic itaque sunt in nobis, vel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra» (35, 1920).

[27] *Ad Monimum*, 1. 2, c. 11 (P. L. 65, 190). Cfr. *Misal de Bobbio*, 4.ª misa de domingo: «ut omnes incolas suos unumque corpus Ecclesiae trina et unita plebem suam custodiat» (LOWE, p. 144): *Gallicanum vetus*, misa dominical (P. L. 72, 554 C); RABANO MAURO (112, 107 D); BUENAVENTURA, *In 4 sent.*, d. 24. Ver también cómo ROBERTO GROSATESTA († 1253) definía el objeto de la teología, en un pasaje de su *Hexaemeron*, texto recientemente publicado (G. B. PHELAN, *R. néo-scol.*, 1934, p. 176), y sobre el que llamó la atención el R. P. MERSCH (*Rech. de Sc. rel.*, 1936, pp. 139-40). La Iglesia, dirá SAILER, es «la Unidad, la Comunidad de todos sus miembros con el Padre por Cristo en el Espíritu de Amor» (P. CHAILLET, en *R. des sc. phil. et théol.*, 1937, p. 487). Estructura trinitaria de la Iglesia, pero no inversamente estructura eclesial de la Trinidad, según la opinión de Joaquín de Fiore condenada en el concilio de Letrán en 1214: «Unitatem hujusmodi non veram et propiam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur; quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una ecclesia.»

[28] *Protreptico*, c. 9 (St., t. 1, p. 65). AGOBARDO, *De fidei veritate*, c. 10 (P. L. 104, 274).

división[29]. Apresurémonos hacia esa Paz bienaventurada, cuyo mismo nombre es un símbolo de unidad, siendo el nombre propio de Cristo en quien todos son reconciliados y significando también, por sus tres letras, la Trinidad[30]. Todos nuestros esfuerzos son convergentes. La santidad, mediante la que cada uno busca llegar a ser como un templo de Dios, es también aquella, nos dice san Agustín siguiendo a san Pablo, por la que todos llegamos a ser el único Templo. Por la acción del Espíritu de Cristo, ya *unus in uno sumus,* y el término a que tendemos se expresa en este maravilloso compendio: *erit unus Christus, amans seipsum*[31].

Las primeras generaciones cristianas tenían un sentido muy vivo de esta solidaridad de todos los individuos y de las diversas generaciones en la marcha hacia una misma salvación. Si san Pablo se extremecía de gozo ante el pensamiento de que la próxima disolución de su cuerpo de carne le permitiría ir pronto a reunirse con Cristo, este sentimiento personal se dilataba sobre el terreno de una fe que lo había hecho posible al abrirle más amplias perspectivas. El término hacia donde Pablo veía encaminarse la historia humana era nada menos que la liberación de toda la creación, la consumación de todas las cosas en la unidad del cuerpo de Cristo, por fin acabado. La esperanza que ponía él en el corazón de los hombres que ganaba para Cristo era, puede decirse, una esperanza cósmica. Era pues —para mantenernos aquí todavía en los límites del género humano— la esperanza en una salvación social. Era la esperanza de salvación de la

[29] AGUSTÍN, s. 359, n. 4 (P. L. 39, 1593). BRUNO DE SEGNI, *Sententiae*, t. 6, s. 5 (165, 1060).

[30] *De unitate sanctae Trinitatis* (P. L. 42, 1210-2). RUFINO episc., *De bono pacis*, 1. I. c. 1 (150, 1594-5). Cfr. *Misal lionés*, Secuencia para la fiesta de la Trinidad.

[31] AGUSTÍN, *In psalm.* 26, s. 2, n. 23 (P. L. 36, 211). E *In Epist. I Jo.*, tract. 10 (35, 2055). Cfr. *In psalm.* 61, n. 4: «Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesus Christus, salvator corporis et membra corporis, duo in carne una, et in voce una, et passione una, et, cum transierit iniquitas, in requie una» (36, 730). AGUSTÍN añade todavía: «Se dicit sponsum, se sponsam», *De Civitate Dei*, 1. 10, c. 3, n. 2 (41, 280). Cfr. ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 9, n. 3 (B., pp. 237 y 239).

Comentario anticipado del resumen agustiniano en HILARIO, *In psalm.* 67, n. 37, (ZING., p. 312). Cfr. MÁXIMO, *Ambiguorum liber*, (P. G. 91, 1076-7). AGOBARDO, *De fidei veritate*, c. 8 (P. L. 104, 273). GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Expositio in epistolam ad Romanos*, 1. 3: «Ipsa est oratio tua, Domine, quam habuisti pro nobis ad Patrem: «volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint». Vis enim hoc, et vehementer vis, ut per Spiritum tuum, amorem tuum, ames nos in te, et ames te de nobis et in nobis» (180, 592). ALGERIO (180, 748). *Tractatus eboracenses*, 2: «Cujuscumque nationis sint, cujuscumque conditionis, in Christo unum sunt, id est unum corpus Christi, et unus cum eo spiritus, ac sic unus Christus, caput, corpus et spiritus sunt» (M. G. H., *Libelli de lite*, t. 3, p. 655). INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio*, 1. 4, c. 44: «Verbum cum Patre unum est in natura, homo cum Verbo unum est in persona, membra sunt unum in capite» (217, 886).

comunidad condición de la salvación de los individuos[32]. La persuasión, en la cual naturalmente se estaba, era que esta salvación, colectiva y definitiva, no debía tardar mucho; la creencia en un rápido fin de este mundo presente facilitaba sin duda tal inclusión de la esperanza personal en la gran esperanza común. Sin embargo, mucho después de haberse desvanecido las ilusiones a este respecto, cuando la Iglesia permanecía, luchaba, sufría ya desde siglos, cuando había arraigado en las instituciones de este mundo y reflexionaba sobre las generaciones de sus fieles muertos, continuaba todavía viva la fe de la primera hora[33].

Puede por esto explicarse, según parece, una prolongada vacilación de la conciencia cristiana, a primera vista desconcertante. En el siglo XIV, Benedicto XII tenía que condenar la opinión según la cual las almas de los elegidos debían esperar hasta la resurrección final para gozar de la visión beatífica. Ahora bien, esta opinión no era entonces profesada solamente por un cierto número de teólogos. El propio predecesor de Benedicto XII en la Sede de Pedro, Juan XXII, la había predicado con calor en una serie de sermones al pueblo de Avignon en 1331 y 1332, y la había sostenido todavía en los últimos años de su larga vida, especialmente en el consistorio del 3 de enero de 1334[34]. Es que semejante opinión, desde entonces apasionadamente discutida, tenía a su favor una larga serie de testimonios, algunos de los cuales entre los más grandes nombres de la tradición tanto latina como griega. Los futuros elegidos cuya prueba había tocado a su fin eran representados a menudo «poseídos por una especie de dulce sueño» o de alegría tranquila y llena de esperanza, esperando «a la puerta del cielo», en un «atrium», en un «lugar de reposo», en el paraíso creado para Adán[35], en el seno de Abraham, en una «morada secreta», o incluso «bajo el altar» del que habla el Apocalipsis[36]: expresiones todas figuradas a través de las cuales se indicaba con matices diversos la demora impuesta, según se creía, a toda alma hasta el fin de los tiempos[37].

---

[32] HILARIO, *In psalm.* 12, n. 4 (Z., pp. 77-78). Por no ponerse en el punto de vista del Apóstol se le ha comprendido mal alguna vez, especialmente en lo concerniente a la predestinación. Ver infra, c. VIII.

[33] Por mucho tiempo todavía se creyó, periódicamente al menos, en un fin del mundo bastante próximo; la atmósfera no era, sin embargo, ya la misma que en los primeros tiempos.

[34] Pueden verse todos los pormenores de esta historia, con la traducción de los textos más importantes, en *Histoire littéraire de la France,* t. 34, 1914, artículo *Jacques Duèse (Pape, Jean XXII)*, por N. V. (Noël VALOIS), pp. 551 a 627. Por la misma época, el abad cisterciense Bartolomé de Casamari predicaba la misma doctrina en Avignon.

[35] Es sabido que en la antigüedad cristiana, el porche o atrium de las iglesias era llamado paraíso, y a menudo recordaba el paraíso por la vegetación y una fuente (Cfr. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1939, p. 549).

[36] O también, en unos *promptuaria* (Ambrosio), *mansiones, custodiae* (Amalario), un «locus florifer» (Beda).

[37] Según algunos, sólo las almas menos perfectas debían esperar así: Cfr. FLORO, *Expositio missae,* c. 70, n. 1 (DUC, p. 145).

Algunos historiadores del dogma han tratado de esquivar estos testimonios o de minusvalorar su importancia. Otros han buscado las razones que habían podido conducir a un error lo bastante grave para merecer un día ser condenado. Han señalado sobre todo tres. El Evangelio parece hacer depender temporalmente tanto la recompensa como el castigo de un Juicio general que no tendrá lugar hasta el fin del mundo[38]. El hombre que no está completo en su cuerpo no parece poder gozar de la plena bienaventuranza mientras ese cuerpo no esté resucitado: esta consideración era de un gran peso en tiempos en que, por diversas razones, las dos ideas de resurrección y de inmortalidad estaban mucho más fuertemente unidas de lo que generalmente lo están hoy día[39]. Hay que conceder también su parte a las perspectivas milenaristas y a su herencia. Por encima de estas razones reales, ciertamente, pero quizá demasiado aparentes para no resultar un tanto superficiales, se discierne en todo caso otra, más profunda y más actuante aunque no esté siempre expresamente formulada. Esta razón no es otra que la fe, siempre viva, en la esencia social de la salvación.

Si se pudo creer equivocadamente que no había para el alma visión beatífica antes de la consumación del universo, ¿no es al menos en parte porque se creía, con razón, que no hay salvación individual más que en el interior de la salvación del conjunto? La perspectiva era en primer lugar social y sólo después individual. Se representaba de buen grado a la Iglesia entrando en el cielo después de haber conseguido la victoria[40]. Mientras es todavía militante, se pensaba más o menos confusamente que ninguno de sus miembros puede gozar de un pleno triunfo. Esta era la traducción temporal errónea de una relación de causalidad muy real. Sin ver suficientemente que las dos situaciones no eran del todo comparables, muchos aplicaban a los elegidos del Nuevo Testamento el razonamiento que se acostumbraba hacer para los santos del Antiguo. Sin duda no se rehusaba a éstos la vida de la gracia, como harían posteriormente algunos teólogos.

---

[38] *Mat.*, XXV; *II Tim.*, IV, 8. Ver, por ejemplo, AGUSTÍN, *In psalm.* 36, sermo 1, n. 10 (P. L. 36, 361). *De claustro animae,* 1. 4, c. 20 (176, 1159). JUAN XXII, loc. cit.

[39] *Philipenses*, III, 11, etc. ANASTASIO EL SINAÍTA, Q. 73 (P. G. 89, 700). FULGENCIO, *De fide,* c. 28 (P. L. 65, 701). HINGMARO, *De cavendis vitiis,* c. 7 (125, 911). Muchas oraciones del *Liber mozarabicus ordinum,* sobre todo las del *ordo in finem hominis diei,* parecen distinguir muy claramente la permanencia en el seno de Abraham, la resurrección y la entrada con todos los bienaventurados en la vida eterna. Así FEROTIN, col. 116: «Ingrediatur in congregatione omnium beatorum, patriarcharum jungatur consortio, et Apostolorum plenitudini copuletur, ut, cum dies ille magnus resurrectionis advenerit, tumulis ruptis, perpetuam surgent ad vitam»; 121: «et Abrahae sinu residens, in die illa, quando resuscitaturus es omnes, sine metu vel formidine ad praeparata sanctorum praemia alacriter pervenire mereatur»; 422: «in sinu Abrahae et in gremio patriarcharum requiescentes, tempus resurrectionis diemque judicii cum gaudio secuturae inmortalitatis expectent»; cfr. col. 111, 395, etc. Ver también GRIMALDO, *Liber sacramentorum* (P. L. 121, 861 D).

[40] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 3, c. 4 (P. L. 120, 189-90).

Conforme a la creencia que fue desde el principio la de la Iglesia[41], san Agustín había expuesto en varias ocasiones su distinción del hombre *in vetere testamento* y del hombre *de vetere testamento;* había comparado a los justos nacidos antes de Cristo a la mano de Jacob salida del seno materno antes que la cabeza, y después de él Gregorio Magno se había negado a rechazar *extra mysterium* a los que habían vivido *ante tempus*[42]. Esta enseñanza era repetida en todas partes. Pero ello no impedía pensar que los antiguos justos, hechos capaces de salvación por su fe y su esperanza, no habían, sin embargo, recibido efectivamente el indispensable *regenerationis sacramentum:* su situación era semejante a la de los catecúmenos irreprochables, que sin embargo no pueden todavía ser admitidos a la comunión de los misterios[43]. Sin ninguna duda, en dos pasajes muy explícitos, san Agustín, recogiendo una distinción de Tertuliano[44], se había negado a confundir el Seno de Abraham, lugar de reposo y de felicidad, con los Infiernos, lugar de tristeza y de sufrimientos[45]. Pero la Edad Media, siguiendo a san Gregorio y a san Isidoro, se apartó de esta opinión, por lo demás vacilante, del gran Doctor[46]. Se admitía, pues, generalmente que los santos del Antiguo Testamento y el mismo Abraham, no pudiendo ser salvados de hecho más que por el Sacrificio de Cristo, habían tenido que esperar en los Infiernos su venida, la tarde de la Pasión, para ser finalmente librados: «quod longo tempore expectaverunt patres murmurantes infra claustra inferni»[47]. Por lo mismo, se preguntaban algunos, puesto que los

[41] Citemos solamente, entre los griegos: ORÍGENES, *In Cantic. comment.*, 1. 2: «Erat (Christus) in omnibus sanctis qui ab initio saeculi fuerunt» (B., p. 158), y CRISÓSTOMO, *In Ephes.*, hom. 10, n. 1 (P. G. 62, 75) e *In Jo.*, hom. 65, n. 1 (59, 361).

[42] AGUSTÍN, *Expositio epist. ad Galatas*, n. 43 (P. L. 35, 2136-7); *Sermo* 160, n. 2 (38, 873); *De gestis Pelagii*, c. 5, n. 14 (44, 327-8); *Contra duas epist. Pelagii*, 1. 3, c. 4, n. 6-12 (44, 591-5); cfr. *In Jo.*, tract. 11, n. 8 (35, 1479); *Contra Faustum* (42, 304); *In psalmos* 61 y 73 (36, 731 y 932). *De baptismo contra donatistas*, 1. I, c. 16, n. 25 (43, 123).

[43] RUPERTO, *De victoria Verbi Dei*, 1. 12, c. 11 (P. L. 169, 1471-2); *In Genesim*, 1. 4, c. 1 (167, 325); *De Spiritu sancto*, 1. 3, c. 20 (167, 1661). Cfr. PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 12, c. 26 (120, 895); HERMAS, Similitud 9, c. 16, n. 3-7.

[44] *Adversus Marcionem*, 1. 4, c. 34 (Kr., pp. 536-7).

[45] *Epist.* 164, n. 2-8 (P. L. 33, 708-12); *De Genesi ad litteram*, 1. 12, c. 33, n. 63-4 (34, 481-2). Cfr. *De anima et origine ejus*, 1. 4, n. 24: «Sinum Abrahae intellige, remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham» (44, 538); *Epist.* 187, 6 (33, 834). PSEUDO-BEDA, *In psalmum* 85 (93, 943). HONORIO DE AUTÚN distinguirá infierno inferior y superior (172, 1039 B-C, 1161 B, 1236-38); cfr. RUYSBROECK *(Oeuvres*, tr. fr. t. 5, p. 244).

[46] Cfr. *In psalm.* 85, n. 17-8 (P. L. 37, 1093-5) y *De Civitate Dei*, 1. 20, c. 15 (41, 681). FULGENCIO y BEDA habían seguido, sin embargo, la primera opinión. BEDA, *In Lucam*, hom. 10 (94, 54). ALCUINO, aunque venido de la patria de Beda, escribe: «Abraham ante Christi adventum apud inferos fuit». *Epist.* 198 (M. G. H. *Epistolarum*, t. 4, p. 328). San Gregorio admitía por demás la entrada inmediata en el cielo de los justos purificados: *Diálog.*, 1. 4, c. 25 (P. L. 77, 357), citado por Floro (DUC, p. 145).

[47] AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis*, 1. 4, c. 31 (P. L. 105, 1221). *Misal de Bobbio* (p. 91). RUPERTO, *In Genes.*, 1. 4, c. 1 (167, 325); *De Spiritu sancto*, 1. 3, c. 20 (167, 1661; cfr. 320 A,

elegidos no eran salvados más que por la Iglesia de Cristo, ¿no debían, como parece sugerirlo bastante claramente la Epístola a los Hebreos[48], esperar hasta el segundo advenimiento de Cristo la salvación de esta Iglesia, para poder entrar en posesión de su bienaventuranza? Obreros de la primera o de la undécima hora, ¿no debían todos igualmente esperar el fin del día para recibir su salario y penetrar en la morada finalmente construida?[49] Mientras la Redención está todavía en marcha, mientras el Cuerpo no haya alcanzado la plenitud de su estatura, ¿cómo un solo miembro conocerá su pleno desarrollo?[50]

Tal es el pensamiento que expresa Orígenes en la bella homilía sobre el Levítico, en donde parece que muestra al mismo Cristo incapaz de gozar de la beatitud perfecta mientras uno solo de sus miembros quede más o menos hundido en el mal o en el sufrimiento. La gloria definitiva del Salvador no comenzará sino el día, anunciado por Pablo, en que pondrá el reino en las manos del Padre, en un acto de sumisión total, y este acto no tendrá lugar mientras los elegidos no estén reunidos todos en Cristo y todo el universo no sea conducido por El a su punto de perfección. Espera, pues, la conversión de todos, para beber con nosotros el vino de la alegría en el Reino. Con El, hasta ese día supremo —*ultima dies dilati judicii*— esperan todos los justos: Abraham espera todavía, e Isaac, y Jacob, y todos los profetas nos esperan para recibir con nosotros la bienaventuranza perfecta. Porque no hay más que un solo cuerpo, que espera su redención... Suponiendo que el ojo esté sano y sin ningún trastorno de la vista, si le faltan los otros miembros, ¿cuál podrá ser su gozo? ¿O qué perfección habrá, si el cuerpo no tiene ni manos ni pies, si le faltan todavía otros miembros? Pues si la

---

397, 512). ROBERTO PAULULUS (177, 441). HERMANN DE TOURS (180, 26-7). ALANO DE LILLE (210, 344 B-C). *Sentencias* de ROLANDO: «Janua nondum erat aperta» (GIETL, p. 194). RUYSBROECK, *La fe cristiana* (tr. fr. *Oeuvres*, t. 5, 1930, p. 244). DANTE, *El Infierno*, c. 4, V. 52-63. Cfr. la dramática descripción de HERBERTO LOSINGA, *Sermón de la Ascensión:* «Ligatur Satanas insolubilibus nodis, et sanctorum vincula conteruntur, etc.» (GOULBURN-SYMONDS, t. 2, pp. 236-244). Los mismos ángeles, según muchos teólogos orientales, no habrían sido confirmados en el bien más que después de la Encarnación: M. JUGIE, *Theologia dogmatica christiana orientalium*, t. 2, pp. 685-6.

Una dificultad simétrica hace pensar a algunos que, Cristo, jefe de la Iglesia desde su fundación, es decir desde el tiempo de Abel, sólo habría llegado a ser su jefe en cuanto hombre a partir de su encarnación: cfr. ODÓN DE OURSCAMP, *Quaestiones*, pars. 2.ª, q. 77 (PITRA, *Analecta novissima*, t. 2, p. 56).

[48] *Hebr.*, XI, 39-40.

[49] Cfr. AGUSTÍN, *Sermón* 87, n. 5 (P. L. 38, 533); *In Joannem*, tr. 68, n. 2 (35, 1815); tr. 49, n. 10 (1751). RUPERTO (169, 248).

[50] El R. P. LE BACHELET, *D. T. C.*, artículo *Benedicto XII* (t. 2, col. 688), no ha dejado de percibir esta explicación. El pensamiento de los Padres, dice, «no se detiene apenas en los individuos, sino que se fija en la humanidad llegada al término de su economía terrestre. Bajo este aspecto todo converge en el día del Gran Juicio».

gloria del ojo tiene algo relevante, consiste sobre todo en que es guía del cuerpo y recibe los servicios de los otros miembros.»[51]

Desde san Bernardo que la atacaba[52] y Sixto de Siena que más tarde la defendió, se ha discutido mucho sobre la ortodoxia de este pasaje[53]. No se ve cómo Orígenes, con la idea que se forma de Cristo glorioso, totalmente «divinizado hasta en su cuerpo»[54], haya podido atribuirle todavía algún sufrimiento. Parece pues probable que en toda la homilía se trata de Cristo considerado no solo, sino como místicamente unido a los hombres[55]. Si es posible equivocarse aquí, es a causa de la íntima unión de Cristo con su Iglesia, unión que Orígenes compara a la del alma y el cuerpo y en virtud de la cual atribuye en su modo de hablar a uno lo que estrictamente sólo es de la otra[56]. Tal es en todo caso el pensamiento de un Atanasio y un Ambrosio, que hablan en el mismo sentido que su gran predecesor, aunque con menos amplitud y profundidad. Antes de la segunda «plenitud de los tiempos», las almas santas, según Ambrosio, no podrán entrar en la gloria. Franquean los grados que las acercan, pero no la gustarán definitivamente, no verán a Dios más que juntamente con toda la asamblea de los justos: y he ahí por qué las miradas de nuestra alma deben estar fijas en el fin de los tiempos[57]. Bajo una forma apenas diferente, la idea se volverá a encontrar en varias ocasiones, más tarde. Sin formular una tesis separada, Pascasio Radberto, en el siglo IX, relaciona en un mismo desarrollo el final de la Iglesia al cabo de las seis edades terrestres, la resurrección del fin de los

---

[51] *In Levit.*, hom. 7, n. 2 (B., pp. 377-9). La misma idea en *In Rom.*, l. 7, n. 5: «Quod autem dixit, redemptionem corporis nostri, ego arbitror quod totius Ecclesiae indicet corpus. Omne ergo corpus Ecclesiae redimendum sperat Apostolus, nec putat posse quae perfecta sunt dari singulis quibusque membris, nisi universum corpus in unum fuerit congregatum» (P. G. 14, 1116-7).

[52] Con moderación por supuesto. Sermo 34 de diversis (P. L. 183, 630-633): «Nec modo de intellectu Origenis quaestio est. Potuerit forsitan hyperbolice loqui: ipse viderit, nihil interest nostra...» (631).

[53] HUET, *Origeniana*, l. 2, c. 2, q. 3 (P. G. 17, 835-7). SANTO TOMÁS, 1.ª, 2.ª, q. 4, a. 5. BELARMINO, *Controv.* 7, l. I, c. 2 ss.

[54] *In Mat.* series 65, y 73 (Kl., pp. 152-3 y 172); *In Lucam*, hom. 29 (P. G. 13, 1875); *In Jeremiam*, hom 15 (13, 436); *In Joannem*, t. 32, n. 17 (14, 813), etc.

[55] Tal es también el parecer de MERSCH, *op. cit.*, t. 2, p. 299. Cfr. RAÚL DE GERMER, *In Levit.*, l. 12, c. 1: «In persona summi pontificis, cui secundum legem sanctuarii patebat ingressus, omnis cum capite suo electorum Ecclesia designatur» *(Max. bibl. vet. Patr.*, t. 17, p. 156).

[56] Modo de lenguaje que no es exclusivo de Orígenes, y que se perpetuará por mucho tiempo. Ver TERTULIANO, *De Paenitentia*, c. 10 (DE LABRIOLLE, pp. 42-44); etc. Cfr. ORÍGENES, *De principiis*, l. 2, 8, 5.

[57] ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, c. 5. (P. G. 26, 992). AMBROSIO, *De bono mortis*, c. 10-12: «...Intrepide pergamus ad Redemptorem nostrum Jesum..., ad illum sanctorum coelum justorumque conventum... Nos eum (Jesum) in temporum fine quaeramus» (P. L. 14, 560-7); sin embargo, *In Luc.*, l. 10, n. 92, Pedro se supone ya en el cielo (15, 1827).

tiempos y el fruto finalmente saboreado de la vida eterna[58]. En el siglo XII, el autor del *Speculum de mysteriis Ecclesiae,* buscando el simbolismo de las Completas con que acaba el Oficio, ve en ellas, después de las Vísperas que son el séptimo día, es decir, el reposo de las almas que precede a la resurrección y al juicio, el octavo día o día de la eternidad, caracterizado por estas dos cosas que van a la par: *numerus completus sanctorum et consummatum gaudium*[59]. Es el mismo pensamiento que expresa san Bernardo, cuya enseñanza tan fuertemente había impresionado a Juan XXII. Este, en su ardiente piedad de la que se han podido poner de relieve algunos rasgos de individualismo[60], dio pruebas, a este respecto, con todo su siglo, de un agudo sentido de la solidaridad cristiana. En uno de sus sermones, el día de Todos los Santos, evoca a todos los elegidos de pie a las puertas del cielo, dispuestos a penetrar en la Casa de Dios, pero sin poderlo hacer aún mientras no esté completo el número de los que deben ser salvados: «Jam multi ex nobis in atriis stant, expectantes donec impleatur numerus fratrum; in illam beatissimam domum non sine nobis intrabunt, id est non sancti sine plebe.»[61]

Todo esto, por lo demás, ¿no era un eco de san Agustín? Sabido es lo difícil que resulta concordar entre sí todos los textos, muy numerosos, en que éste habla del tiempo y de las condiciones de la vida beatífica. Ciertamente muchos de los pasajes que parecen reservarla para el fin del mundo suponen la explicación que acabamos de ver. Ante todo se expresa en ellos la gran esperanza cristiana. Tal es este sermón, en el que, después de haber despertado en el alma de su oyente el deseo de la Faz divina, Agustín añade, comentando las palabras del Apóstol sobre el carácter «parcial» de nuestro conocimiento presente:

Cuando finalmente no haya más que un solo pueblo, se realizará entonces aquello que cantamos: «Yo quedaré saciado por la manifestación de tu Gloria». Porque entonces habrá llegado la promesa que nos fue hecha: de ver cara a cara. Ahora vemos a través de un espejo, en enigma y de un modo parcial. Pero cuando uno y otro pueblo finalmente purificado, resucitado, coronado, transfigurado por la

---

[58] *In Mat.,* 1. 8, c. 17 (P. L. 120, 578-9). Cfr. RABANO MAURO, *In Macchab.,* 1. 1, c. 4 (109, 1162).

[59] C. 3 (P. L. 177, 346). Cfr. ANSELMO DE HAVELBERG, *Diálogos,* 1. I, c. 11 (188, 57-58).

[60] El R. P. MERSCH ha señalado en él la desaparición de la doctrina del Cuerpo místico (t. 2, pp. 146-7). Ver también *In Cant.,* s. 11, n. 5 y 6, la interpretación del «Deus omnia in omnibus» (P. L. 183, 826), o *De consideratione,* 5, 10 (182, 801-2).

[61] *In festo omnium sanctorum,* sermo 3 (cfr. *Apoc.,* VI, 11); S. 4, n. 2 (P. L. 183, 468-73). *De diligendo Deo,* n. 29-33 (182, 992-5). Ver P. L. 183, praefatio, pp. 19-22. Cfr. BRUNO DE WURZSBURGO (142, 87 B); PSEUDO-BEDA, *In psalmum* 71: «ut corpus Christi, id est numerus electorum compleatur» (93, 866 C); HETERIO y BEATO (96, 949-950).

eternidad, vea a Dios cara a cara, cuando no haya más que un solo Israel..., entonces él mismo será visto por Dios...[62]

Puntualizando lo que sea preciso, ¿no se podría conservar el beneficio escondido de esta doctrina? Se extravió a veces en ciertos sueños que debemos abandonar al pasado. Pero si, más allá de esos sueños, su inspiración profunda era justa, no ha de ser imposible encontrar en ella una enseñanza todavía actual. Cabría, por ejemplo, conceder más atención a ese *consortium* que ha de ser la bienaventuranza, según las fórmulas insistentes de nuestra liturgia romana[63]. Santo Tomás de Aquino traduce muy exactamente estas fórmulas en su lenguaje de doctor, en su enseñanza sobre el fin último: «el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, que sólo puede consistir en el reino de Dios, el cual a su vez no es otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina»[64]. Se podría también dar nuevamente un poco de relieve a la doctrina tomista sobre la resurrección de los cuerpos. Por una parte, según santo Tomás, el alma no es perfecta sin el cuerpo, y la resurrección, por tanto, no aporta solamente cierto aumento poco digno de ser tenido en cuenta[65]; y por otra parte, si esta resurrección sólo puede tener lugar al final de los tiempos, es porque la pena que sigue al pecado original, como que afecta a toda la naturaleza en la que todos los hombres son uno, no puede ser definitivamente levantada para uno sin que lo sea también para todos los demás[66]: los santos del cielo deben pues esperar en una sola esperanza; la salvación de los que están todavía en camino y su propia resurrección. Estos puntos coinciden con los de san Bernardo, que, como hemos visto, relaciona entre sí estas dos condiciones de la felicidad perfecta: resurrección del cuerpo y reunión del número de los elegidos. De hecho, el alma «separada», ¿no lo está necesa-

---

[62] *Sermo* 122, n. 5 (P. L. 38, 683). Cfr. *s.* 170, n. 9 (931-2). Un pasaje de las *Confesiones*, 1. 9, c. 3, n. 6, testimonia las dudas de Agustín; acaba de mencionar la muerte de su amigo Nebridio: «Et nunc ille vivit in sinu Abraham, quidquid illud est, quod illo significatur sinu, ibi Nebridius meus vivit.»

[63] «In aeterna beatitudine de eorum societate gaudere» (oración del común de mártires). «Cum omnibus sanctis tuis ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire» (misa de difuntos). «Perpetuae sanctorum tuorum societate laetetur» (sacramentario leonino, conmemoración de S. Silvestre). GRIMALDO (P. L. 121, 843 C, 877 A), etc.

[64] *Contra Gentes*, 1. 4, c. 50. Cfr. 3.ª, q. 8, a. 3, ad secundum: «Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi.»

[65] *C. Gentes*, 1. 4, c. 79; 3.ª, q. 69, a. 3, ad tertium: «in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam».

[66] La perspectiva de SANTO TOMÁS es cósmica. *3 Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, sol. 2: «In fine mundi ab omnibus sanctis simul auferentur (paenae peccati), quia istae paenae naturae debentur, in qua omnes unum sunt. Unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura per resurrectionem reparabitur». Cfr. *De spiritualibus creaturis*, q. 2, ad quintum; *C. Gentes*, 1. 4, c. 80 y 81; *4 Sent.*, d. 43, a. 1, y d. 44, a. 1.

riamente en un doble sentido? Separada de su cuerpo, se encuentra a su vez segregada del medio natural con que se comunica con sus semejantes. Además, según la enseñanza tradicional, la Eucaristía nos prepara a la resurrección para una inmortalidad gloriosa precisamente incorporándonos a Cristo, es decir, uniéndonos a El y, en El, a todos nuestros hermanos[67].

En el mismo orden de ideas, ¿nada absolutamente habrá que retener de la grandiosa interpretación que hace Orígenes de la visión de Ezequiel? Del mismo modo que a la voz de Yahvé, transmisora de su Soplo, los huesos dispersos que cubrían la llanura se juntaron unos con otros y se cubrieron de carne, y la vida volvió a ellos, y la Casa de Israel, «grande, muy grande ejército» fue de este modo reconstituida; así también será en el último día, en que la muerte será vencida. «Cuando venga la resurrección del verdadero y total Cuerpo de Cristo, entonces los miembros de Cristo se unirán juntura a juntura, cada cual en su sitio», y la multitud de los miembros será por fin, en plenitud y en total conciencia, un solo Cuerpo[68]. Siempre, en efecto, el Soplo divino, principio de resurrección y de vida, aparece al mismo tiempo como un principio de unidad: tanto es así, que la resurrección de los muertos puede ser igualmente designada por la palabra que designaba ya la formación de la Iglesia: *congregatio*[69].

En fin, si bien es evidentemente erróneo hablar de una privación real, de una duda o ansiedad de Cristo entrado en la gloria, ¿no sería posible, en cambio, pensar que haya lugar en el cielo para una cierta esperanza de Cristo, mientras no se haya consumado la obra que le confió su Padre? Del mismo modo que sufre todavía en sus miembros terrestres, esperaría Cristo él mismo y en sus miembros celestes: y este sufrimiento y esta esperanza conjugados acabarían la Redención. Tal es al menos la tesis que sostenía en el siglo XVII un teólogo español, Muniesa[70]. Intercalando algunas precisiones y siguiendo un camino que había abierto santo Tomás de Aquino, el P. Pierre Charles recoge lo esencial de este tema, para sacar sus consecuencias. Lo expone en términos que recuerdan a veces muy de cerca, aunque corrigiéndolos, los de Orígenes:

Cristo, Verbo encarnado, no ha sido Redentor por una circunstancia accidental: era ésta su función única, y la que determinó todo lo demás. ¿Puede admitirse que la

[67] M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, elucidatio 38. Cfr. RABANO MAURO (P. L. 110, 493-94); *Liber mozarabicus sacramentorum*, feria tertia Paschae: «Indulgentiali unguento ossa ecclesiastici corporis solidentur, quo possimus omnes... cum mortuis suscitatis Jerusalem caelestem... introire» (FEROTIN, p. 266).

[68] *In Jo.*, t. 10, c. 36 (Pr., pp. 210-11). *In Levit.*, hom. 7, n. 2 (B., pp. 376-7). IRENEO, *Adv. Haereses*, 3, 19, 3 (P. G. 7, 941).

[69] Ver JERÓNIMO, *In Ezechielem*, l. 11, c. 37 (P. L. 25, 347-8). RAÚL DE SAINT-GERMER, *In Leviticum*, l. 18, c. 2 (*M. B. vet. Patrum*, t. 17, p. 223 A-B).

[70] *Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae* (1689), p. 323 ss.

esperanza del Redentor esté plenamente satisfecha independientemente de la suerte de su obra? ¿Es que la esperanza del Pastor es extraña a la suerte del rebaño? ¿Le basta haber evitado los dientes del lobo para que pueda contemplar en paz de lejos a sus corderos, no guardando para ellos más que compasión como si no fueran su posesión y su bien? Mientras la obra de Dios no esté acabada, mientras haya peticiones del *Pater* que no han sido realizadas, ¿se puede admitir que la esperanza no tiene razón de ser en el cielo y que falta su objeto? La felicidad del individuo no reemplaza la del conjunto. Una misma aspiración, un mismo deseo, una misma pulsación ritman la vida de la Iglesia triunfante y la de la Iglesia militante, hasta el día en que Cristo quedará «perfecto», es decir hasta el día del segundo advenimiento en la gloria[71].

Poco importa, por lo demás, ese término «esperanza», que no es seguramente el más conveniente, como lo nota bien el P. Charles, al rigor de las definiciones más corrientes, si bien no las mejor justificadas. Y es natural que nuestro lenguaje, en semejantes temas, peque siempre por alguna parte. Pero la idea que, más o menos felizmente, este término quiere expresar, es por el contrario de primer orden. La obra de Dios, la obra de Cristo es una. Militante, purgante, triunfante, en estos estadios distintos no hay más que una sola Iglesia[72]. Jamás tendremos de ello una conciencia bastante viva. Distinguiendo mejor que muchos de nuestros antepasados el punto de vista del tiempo y el de la eternidad, no nos veremos ya tentados de negar a los elegidos nada de su felicidad esencial. Pero si nos situamos, como hay que hacerlo, en la perspectiva temporal que es la nuestra aquí abajo, ¿no habremos de decir que la única Iglesia permanece inacabada hasta el último día? Concluyamos con Bossuet: «Jesucristo no estará entero mientras el número de los santos no quede completo. Tengamos siempre fija la vista en esta consumación de la obra de Dios.»[73]

---

[71] *Spes Christi* en *Nouvelle Revue Théologique*, 1934, pp. 1020-21. Cfr. *Ibid.* 1937, pp. 1957-75. Santo TOMÁS, II - II, q. 17, a. 3. Cfr. AGUSTÍN, *In psalmum* 88, s. 1, n. 5: «...ut sit ille Christus integer in aeternum» (P. L. 37).

[72] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 10, c. 7: «Una civitas Dei, cujus in nobis pars peregrinatur, pars, in illis opitulatur» (P. L. 41, 284). GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem*, 1. 2, hom. 1, n. 5: «Et ipsa est civitas, scilicet sancta Ecclesia, quae regnatura in coelo adhuc laborat in terra» (76, 938). HILARIO, *In psalm.*, passim (ZINGERLE, pp. 99, 600, 728). RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 4, c. 13 (P. L. 170, 102-3). ENRIQUE DE MARCY, *De peregrinante Civitate Dei, praefacio* (204, 254). Ver también en el *Breviculus collationis cum Donatistis*, dies 3.ª, c. 10, n. 20, la respuesta a la «calumnia» donatista «de duabus Ecclesiis» (43, 635).

[73] *Elevaciones sobre los Misterios*, 18, 6; *Sermon pour l'Assomption* (URBAIN-LEVESQUE, t. 4, p. 506). JULIANA DE NORWICH, *Revelaciones del amor divino*, c. 31 (tr. fr. MEUNIER, pp. 116-9). HELIPANDO, sermo 5: «...Haec mysterialis Christi nativitas, ab initio mundi usque ad finem celebratur; et sicut teste Paulo qui ea quae de passionibus Christi deerant supplebat in corpore suo, Christus nondum totus natus est. Toties enim nascitur Christus, quoties fit aliquis christianus» (P. L. 212, 523).

Capítulo V
EL CRISTIANISMO Y LA HISTORIA

Por los aspectos doctrinales que acabamos de enunciar, no menos que por muchos otros, el cristianismo aportaba al mundo algo absolutamente nuevo. Su concepción de la salvación no solamente es original en relación a la de las religiones que rodeaban su cuna, sino que constituye un hecho único en la historia religiosa de la humanidad.

Cada vez que el aliento religioso se eleva por encima del mundo sensible y franquea decididamente las barreras de la ciudad, ¿qué es lo que generalmente solemos ver? Una doctrina individualista de evasión bajo apariencias a veces muy diversas, pero en el fondo siempre bastante semejantes entre ellas. Ya se trate solamente de escapar a las vicisitudes del mundo sublunar, o de sobrepasar el último círculo del cosmos para penetrar en la región de los puros Inteligibles, o incluso de elevarse más allá, esta doctrina inspira las formas más espirituales de la mística antigua. En un sentido muy diferente del santo, el sabio griego es un separado. Su contemplación es solitaria. Evasión, huida: ésta es ya la palabra de Platón sobre el ideal del alma que ha reconocido en sí un principio superior al mundo[1]. Plotino, a su vez, propondrá a su discípulo «la huida del solo hacia el Solo»[2], y Porfirio

[1] *Theeteto*, 176; *República*, 1. 7, 514.

[2] *Ennéada* 6, tr. 9, c. 9 y 11; tr. 7, 3, 34. Cfr. 1, tr. 6, c. 6 y 7; 4, tr. 8, c. 5; 5, tr. 1, c. 6. La famosa fórmula μόνος πρός μόνον no es exclusiva de Plotino. Se la encuentra en diversos autores, paganos y cristianos, y su sentido no es siempre místico. (H. Ch. PUECH, en *Recherches philosophiques*, t. 3, p. 512, según Erik PETERSON). Pero simboliza bien el ideal plotiniano en lo que éste ofrece de opuesto al ideal cristiano. Para Plotino, la purificación es una «técnica de fuga», y «*salvarse* toma aquí un sentido muy fuerte»: PUECH, *Position spirituelle de Plotin*, en el *Bulletin de l'Association Budé*, octubre 1938, p. 39. Ver también *Revue biblique*, 1939, pp. 50-51 y 62 (R. P. FESTUGIERE). Cfr. MÁXIMO, *Ambiguorum liber* (P. G. 91, 1156 y

disertará sobre la liberación y «el retiro del alma»[3]. Las mismas expresiones se encuentran en los filósofos religiosos de la India. Allí, los adeptos del antiguo brahamanismo se proponían huir, por las puertas de la Luna y del Sol, para ir al encuentro del insondable Prajapati. Abandonando estas representaciones ingenuas, los seis *darsanas* clásicos no dejan por ello de seguir concibiendo la salvación sobre el mismo patrón, y no hay tampoco diferencia esencial desde este punto de vista entre los filósofos del *Samkhya,* que profesan la pluralidad permanente de las almas liberadas como otras tantas mónadas impenetrables, y los pensadores del *Advaita* —esta verdadera *reductio ad absurdum* del mundo[4]— que buscan liberarse de la ilusión cósmica para absorberse en la unidad del Ser. También el budista, ya niegue el mundo, ya crea en la realidad de su miseria presente, muestra el mismo gesto de rechazo. Después de practicar una «caridad» a veces sublime, finalmente se evade de la misma caridad[5]. Y el gran doctor místico del Mahayana, Asanga, cuando intenta trazar la ascensión de su bodhisattva de «Tierra» en «Tierra» hasta el término supremo del Nirvana, la describe naturalmente como una serie de evasiones: *niryana*[6]; hasta el punto de que se ha podido decir del budismo que su único Dios era «la Evasión absolutizada».

Cada uno, por lo demás, propone su método. Para unos será la iniciación en ritos secretos; para otros el ascetismo o el éxtasis; para algunos la filosofía. Unos piensan que la evasión definitiva sólo es posible a un corto número de privilegiados, únicos detentadores de una parcela de la esencia divina; mientras los «hylicos», los «abhavia», los «agotraka» están condenados a retornar indefinidamente a su prisión. Otros, menos altaneros, creen de buen grado que todo hombre, incluso todo ser vivo, es capaz de salvación, si no al cabo de una determinada existencia, por lo menos al final de una serie más o menos prolongada de reencarnaciones...[7] Tan pronto la evasión buscada consistirá en un rechazo total y en una radical negación, como en una comprehensión superior. A veces se la esperará perfecta, a veces solamente «en lo que se pueda». Hay salvados que se apartan con desdén del profano, hay otros que son conmovidos por la piedad. El valor moral de los diferentes sistemas está sujeto a las más grandes variaciones, y

1200); *Capitula theol. et oeconomica,* centur. 1, c. 39 (90, 1097). GREGORIO DE NISA, *In Cantica* (44, 598).

[3] «A ejemplo de su maestro, su religión es celosamente individualista y solitaria»: H. BREMOND, *La prière de Porphyre, Recherches de science religieuse,* 1933, p. 135.

[4] G. DANDOY, *L'Ontologie du Vedanta,* p. 137.

[5] «Se predica la liberalidad a los humildes, los votos a los espíritus mediocres, el vacío a los mejores»: ARYADEVA, *Catuhsataka,* c. 8, n. 189. La misma enseñanza en ASANGA, SANTIDEVA, etc.: la caridad sirve para vaciar el deseo, pero si ella a su vez no es evacuada, «como la purga», será más dañosa que útil.

[6] Mahayanasutralamkara, p. 21 (tr. fr. Sylvain LÉVI).

[7] Doctrina clásica del Mahayana búdico: por ej. ASANGA, *op. cit.,* c. 9, v. 37 (p. 79).

otro tanto su profundidad espiritual: a este último respecto no pueden, por ejemplo, igualarse el pensamiento, tan elevado ya, de Grecia con las cumbres del pensamiento indio. También a veces la inteligencia queda prisionera del mito, y otras se recoge en una reflexión pura, o aparentemente tal. Pero a través de estas múltiples diversidades, hay siempre un acuerdo sobre el fondo del problema y sobre sus presupuestos: el mundo del que se trata de escapar está sin dirección, la humanidad que hay que sobrepasar está sin historia.

Agotadora monotonía la de estos ciclos sin fin, de este «eterno retorno» del que nada se puede esperar. Un período —llámese Gran Año, Mahakalpa, Jubileo, o de cualquier otra manera— sucede a otro y recomienza a su vez uno nuevo, sin que jamás avance nada... «Habrá de nuevo un Sócrates, y cada uno de los hombres con los mismos amigos y los mismos conciudadanos, y esto no se reproducirá una vez sino muchas veces, o más bien todas las cosas serán eternamente restauradas»[8], pero también eternamente destruidas, derrumbadas, pues después de la fase de crecimiento viene la fase de decadencia, y las «palingenesias» sucesivas son también una incesante muerte: «inmortalización de la muerte», dirá san Máximo[9]. Ritmo del *yin* y del *yang*, aspiración y expiración de Brahama, danza de Siva que crea y destruye los mundos, alternancia sin fin de la Discordia y de la Amistad[10]: engañando su hambre de eternidad, puede el sabio concederse por algún tiempo la ilusión de que domina con el pensamiento esa pulsación del mundo, o que la envuelve en las sutiles redes de una contemplación estética. Pero siempre el rebaño humano se agita vanamente prisionero de la misma servidumbre...

En este concierto universal, únicamente el cristianismo afirma a la vez e indisolublemente, para el hombre un destino trascendente y para la humanidad un destino común. La preparación de este destino es toda la historia del mundo. Desde la creación primera hasta la consumación final, a través de las resistencias de la materia, y las más poderosas de la libertad creada, se cumple un mismo designio divino, que pasa por una serie de etapas, la

---

[8] NEMESIUS, *Sobre la naturaleza del hombre*, c. 38. ARISTÓTELES, *Meteoros*, 1. I, c. 3; *De la generación y de la corrupción*, 1. 2, c. 11 (tr. fr. TRICOT, pp. 147-54). EUDEMO, ironizando sobre la doctrina de los Pitagóricos (DIELS, 45 B). SÉNECA, *Quaestiones naturales*, 1. 3, c. 28-29. Sobre ANAXIMANDRO: EUSEBIO, *Preparación evangélica*, 1. I, c. 8, n. 1 (P. G. 21, 56). Sobre las diversas concepciones antiguas del Gran Año: CENSORINUS, *De die natali*, c. 18, y STOBEO, *Eclogae physicae*, 1. I, c. 8; etc. Cfr. CICERÓN, *Sueño de Scipión*, c. 7. SERVIUS, sobre la 4.ª égloga de Virgilio, v. 4: «Finitis omnibus saeculis, rursus eadem innovari...» Sobre el Gran Año entre los Griegos, los diversos modos de calcular, sus diferentes duraciones, las diversas concepciones de la catástrofe final: P. BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, pp. 160-71.

[9] MÁXIMO, *Epist.* 7 (P. G. 91, 437-40). AGUSTÍN, sobre la metempsicosis: *De haeresibus*, c. 43 (P. L. 42, 33) y *Epist.* 166, c. 9: «qua opinione quid horribilius cogitari possit, nescio» (33, 732); *De Civitate Dei*, 1. 12, c. 10, 11, 19, 20 (41, 357-60, 368-72).

[10] EMPÉDOCLES, *fragmento* 30 y 115. Cfr. HIPÓLITO, *Elenchos*, 1. 7, c. 29.

principal de ellas señalada por la Encarnación. En estrecha conexión pues con su carácter social, aparece otro carácter de nuestro dogma, igualmente esencial: su carácter histórico[11]. En efecto, si la salvación que Dios nos ofrece es la salvación del género humano, viviendo este género humano y desarrollándose en el tiempo, el desarrollo de esta salvación tomará naturalmente la forma de una historia: ésta será la historia de la penetración de la humanidad por Cristo[12].

Mientras que en la concepción que antes hemos visto «el rodar de los tiempos no es más que un devenir sin sustancia, en donde nada pasa porque todo pasa»[13], según el cristianismo por el contrario la duración es algo muy real. No es un desparramiento estéril, sino que tiene por así decir una densidad ontológica y una fecundidad. No es ya solamente, como en el pensamiento platónico, «esa imagen móvil de la inmóvil eternidad», esa «imagen sin fin» que «se desarrolla en círculo siguiendo la ley de los números», ese ἀΐδιον reflejo miserable del αἰώνιον[14]. El devenir no aparece ya como una serie circular de generaciones y corrupciones, que se encadenan según el principio de que «lo que más se acerca al ser eternal es que la misma generación se reproduzca siempre...[15] *Circuitus illi jam explosi sunt:* grito de triunfo del cristiano a quien se ha revelado el Dios creador y salvador[16]. El ciclo infernal estalla. Los hechos no son ya solamente fenómenos, son acontecimientos, son actos. Algo nuevo se opera incesantemente. Hay una génesis, un crecimiento efectivo, una maduración del universo. Una creación no solamente mantenida, sino continuada. Teniendo el mundo un objeto, tiene consecuentemente un *sentido,* es decir, posee a la vez una dirección y una significación. Toda la raza humana es la criatura de Dios, y con un gran movimiento que persiste a través de la

[11] Señalado muy a menudo. Notemos: J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Agustin* (1933), pp. 356-60; G. SCHNÜRER, *La Iglesia y la Civilización en la Edad Media,* t. 1 (1933), p. 35; Christopher DAWSON, *Progreso y Religión,* (1936), p. 143 ss.; H. KOEHNLEIN, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 1937, pp. 369-70; LABERTHONIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec* (1902). Ya (en medio de un gran fárrago de cosas) SCHELLING, en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802), 8.ª lección. Sobre la construcción histórica del cristianismo *(Escritos filosóficos,* BERNARD, pp. 117-131). W. DILTHEY, *Introducción al estudio de las ciencias humanas,* p. 317: «C'est alors qu'apparut la conscience historique...»

[12] AGUSTÍN, *De vera religione,* c. 7, n. 13: «Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae Providentiae, pro salute generis humani in aeternam reformandi atque reparandi» (P. L. 34, 128). BALDUINO: «Salus mundi secundum series temporum digesta est et ordinata, etc.» (204, 673).

[13] J. GUITTON, *Du culte de l'histoire,* en *Le Van,* abril 1926.

[14] PLATÓN, *Timeo,* 37-39. PLOTINO, *Enneadas* 3, tr. 7. PROCLO, *passim.* Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée,* pp. 6-7 nota.

[15] ARISTÓTELES, *De la generación y de la corrupción,* 1. 2, c. 10, 336 (TRICOT, p. 144); *Física,* 1. 8, c. 9, 265.

[16] AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* 1. 12, c. 20, n. 4 (P. L. 41, 371).

variedad desconcertante de sus gestos —*ab Abel justo usque ad novissimum electum*— se encamina hacia su Padre sostenida por las dos manos de Dios, el Verbo y el Espíritu, esas dos manos que nunca la han abandonado completamente a pesar de sus faltas [17]. La Voluntad divina, que todo lo lleva, la conduce infaliblemente a puerto [18].

Porque hay un Puerto, un término definitivo. El universo clama hacia su liberación, y está cierto de obtenerla. Su gemido es hijo de la esperanza. Cualesquiera que sean las divergencias doctrinales —numerosas y a veces profundas— sobre el fin de los tiempos o sobre los orígenes, o más aún sobre la necesidad en cualquier hipótesis de un desarrollo temporal del mundo humano, la tradición cristiana es en el fondo unánime. Tal es también el pensamiento del mismo Orígenes, a pesar de algunos titubeos, que son el resultado más que de un helenismo insuficientemente purificado, de una preocupación demasiado avasalladora de asegurar la libertad del espíritu: «In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam.» [19] Como Dios descansó al séptimo día después de haber creado el mundo, así el mundo, habiendo acabado su carrera descansará en Dios. Entonces «no habrá ya tiempo» [20]. Todas las cosas se hallarán renovadas: *caelum novum, nova terra.* La resurrección que debe señalar el paso del tiempo a la eternidad será la transfiguración definitiva del universo: «Para contener los cuerpos renovados será creada una

[17] IRENEO, *Adversus Haereses*, 5, 1, 3; 5, 16, 1 (P. G. 7, 1123 y 1167). GREGORIO MAGNO, *hom. 19 in evang.* (P. L. 76, 1154-5). ANSELMO DE HAVELBERG, *Diálogos*, prol. y 1. I, c. 2 (188, 1141 y 1144). Cfr. Paul CLAUDEL, *Introduction au livre de Ruth*, pp. 59 y 60: Cuando Dios nos explica su creación, «el mundo cesa de ser un vocabulario esparcido y se convierte en un poema, tiene un sentido, un orden, viene de algo y va a alguna parte... Nosotros tenemos allí dentro nuestro lugar y nuestro papel». «Los Hindúes, con una triste obstinación, no cesan de repetirnos que todo es ilusión: pero nosotros cristianos creemos que todo es alusión. Nada pasa sin relación a lo que no pasa.» Del mismo, *L'épée et le miroir*, p. 28: «El acontecimiento de Cristo para nosotros ha venido a dar sentido y movimiento a todo. Ya no existe la sucesión gratuita, indefinidamente renovada de emersiones y hundimientos en el mismo lugar, de que nos ofrece un desolador espectáculo la historia de Asia. El Oriente se ha manifestado, y ha invadido todas las playas del cielo, y de todas las partes del mundo los Reyes Magos se han puesto en camino hacia la estrella que los guía.»

[18] CONSTANTINO EL DIÁCONO, *Elogio de todos los mártires*, n. 36: «Señor, que todos sean conducidos al puerto de tu Voluntad, y lleguen a ser por la virtud del Espíritu un único rebaño bajo tu custodia» (P. G. 68, 521). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Mat.*, h. 23 (56, 755-6).

[19] *Periarchon*, 1. I, c. 6, n. 1; 1. 2, c. 3, n. 4-5 (KOETSCHAU, pp. 79 y 119-20); *In Gen.* h. 14, n. 3 (BAEHRENS, p. 124); *In Cant. comm.*, 1. I y 1. 3 (B., pp. 103 y 202-3); *Scholion 20 sobre el Apocalipsis* (DIOB.-HARNACK, 1911, p. 29). Cfr. HUET, *Origeniana*, 1. 2, q. 11, n. 9 y 1. 9, q. 3, n. 30.

[20] *Apoc.* X, 6. TACIANO, *Discurso a los Griegos*, c. 6 (tr. fr. PUECH, p. 116). TERTULIANO, *Apol.* c. 32, n. 1: «clausula saeculi» (WALTZING, p. 72).

nueva tierra, es decir, la naturaleza de nuestra tierra será transformada, pasará a un estado espiritual, libre en adelante de todo cambio.»[21]

Si el cristianismo proclama todavía —y con más energía que ninguno— el *fugiendum a saeculo,* es pues en otro sentido, y con un acento totalmente distinto. Si se insiste sobre la vanidad de las cosas terrenas y temporales, es dirigiéndose a los que ven estas cosas sólo según la apariencia, y que pretenden amarlas por ellas mismas, cuando todo lo que en ellas hay de ser es una llamada a transcenderlas. El tiempo es vanidad solamente para quien, usándolo contra la naturaleza, quiere instalarse en él, e instalarse en él es no pensar más que en un «porvenir». Pero para elevarse hasta lo eterno hay que apoyarse necesariamente en el tiempo y bregar en él. El Verbo de Dios se sometió a esta ley esencial: Vino a librarnos del tiempo[22], pero por el tiempo: *propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus*[23]. Ley de encarnación, que no sufre ninguna atenuación docetista. A ejemplo de Cristo, cada cristiano debe aceptar, «lealmente y sin trampa»[24], su condición de ser en el tiempo, condición que le hace solidario de toda la historia, de tal suerte que su relación a lo eterno va acompañada de una relación al pasado que sabe inmenso y a un porvenir cuya duración no alcanza a conocer.

Esta convicción se expresó espontáneamente en la elección de símbolos y de representaciones cotidianas, antes de quedar reflejada en teorías y fórmulas. De este modo vemos pronto substituirse la antigua imagen de la ascensión individual de esfera en esfera, por la de una marcha colectiva de edad en edad. Es conocida la importancia —real o simbólica— de la cosmografía en los misterios helenísticos, en el pitagoreísmo y en el neoplatonismo. Se sabe la importancia que tienen en ellos los itinerarios celestes, las especulaciones sobre los planetas y sus puertas, sobre los vestidos del alma, los cuerpos astrales, los vehículos... En la India, el esquema místico es análogo. Los *bhumika* de los Upanishad, los *bhumi* del Mahayana búdico se escalonan para servir de moradas provisionales al ser que sale de nuestra

---

[21] ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creaturarum*, c. 11. n. 6 (P. L. 83, 943). LACTANCIO, *Div. institut.*, 1. 7, c. 14, n. 11 (ed. BRANDT, p. 829). Cf. *Isaías*, LXV, 17 y LXVI, 22; *Apoc.*, XXI, 1. Sobre Cristo resucitado: MÁXIMO, *Ambiguorum liber* (P. G. 91, 1309). AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 1. 20, c. 16, distingue la «figura hujus mundi» y su «substantia»: todo lo corruptible será destruido, «ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accomodetur hominibus etiam carne in melius innovatis» (P. L. 41, 682). Cfr. METODIO, *De resurrectione*, c. 9 (P. G. 18, 276). JERÓNIMO, *In Isaiam*, 1. 14, c. 51: «Ex quo ostenditur, perditionem caelorum non interitum sonare, sed mutationem in melius; unde omnis creatura congemiscit et parturit... Non in interitum sui, sed in abolitionem vilitatis antiquae et innovationem futurae gloriae, etc.» (P. L. 24, 485; cfr. 644-45). GREGORIO, *Moralia in Job* (76, 16).

[22] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 31, n. 5: «Ubi venit plaenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore» (P. L. 35, 1638).

[23] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 2, n. 10 (P. L. 35, 1994).

[24] Cfr. PÉGUY, *Note conjointe sur Descartes*, ed. Oeuvres complètes, p. 115.

prisión. Cada una de estas moradas es descrita con sus particularidades, cada vez más sutiles. Todo esto vuelve a encontrarse en abundancia en el gnosticismo, y más tarde en el maniqueísmo[25]. Pero el cristianismo auténtico, sin abandonar de golpe toda representación de este género, no le otorga ya ningún valor. Ya sólo se distingue en los escritores cristianos algún que otro vestigio, fuera de la corriente del pensamiento vivo. Cuando éstos quieren simbolizar el impulso espiritual, recurren en general, más que a la ciencia de los astros o de las esferas, a imágenes sacadas de la Escritura: la Escala de Jacob, las puertas de la Ciudad de Yahvé descrita por Ezequiel, la nueva Jerusalén del Apocalipsis, la marcha de Israel por el desierto...[26] Las etapas de esta marcha en número de cuarenta y dos, vendrán a significar la sucesión temporal de las generaciones hasta Cristo, «los cuarenta y dos padres según la carne por los que se efectuó su descenso hasta nosotros», «hasta Egipto que es este mundo»[27]; e incluso de una imagen tan espacial, tan naturalmente cosmográfica como la escala de Jacob, se sabrá también recoger alguna enseñanza de carácter histórico y encontrar en ella por un procedimiento análogo los misterios de la humanidad del Salvador[28]. Por lo demás, un Ireneo puede creer, enteramente como sus adversarios gnósticos, en la realidad de los siete cielos de los que se compone el mundo; parece completamente feliz con la idea de que Moisés debía pensar en ello cuando mandó hacer el candelabro de siete brazos, y no duda de que Isaías hace alusión a ello cuando enumera las «siete formas de culto»; mientras que Orígenes, por el contrario, en su respuesta a Celso, procura precisar que en

---

[25] Naturalmente; pues estas herejías están en la confluencia de las corrientes venidas de la India, como de las de Grecia y del Próximo Oriente. El gnosticismo, transformando la historia en naturaleza, tiende a un docetismo universal. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Valentinianos*, c. 27: «Omnia in imagines urgent, plane et ipsi imaginarii christiani» (KROYMANN, p. 204). Así el Demiurgo de los Valentinianos (c. 20, p. 198).

[26] ORÍGENES, *In Num.*, h. 27, n. 3 (B., pp. 259-60); *Contra Celsum*, 1. 6, c. 21-23 (K., t. 2, pp. 9-94). ILDEFONSO DE TOLEDO, *Liber de itinere deserti* (P. L. 96, 172).

[27] ORÍGENES, *In Exod.*, h. 1, n. 2 (tr. fr. FORTIER, *Sources chrétiennes*, p. 79). PSEUDO-AMBROSIO, *De 42 mansionibus:* «Mansiones igitur filiorum Israel ab Aegypti finibus usque ad repromissionis terram, quadraginta duae a Moise recensentur. Sic et sanctus Matthaeus Christi generationem describens, quadraginta duas enumerat... Christus ergo ad Virginem, Israel ad Jordanem, christianus ad caelum pari mansionum numero deveniunt» (P. L. 17, 11-12). ISIDORO DE SEVILLA, *In Num.*, praef. (83, 339), reproducido por el PSEUDO-BEDA (93, 396-7) y por RABANO MAURO (108, 809). PEDRO DAMIANO, *Epist. ad Hildebrandum* (145, 1052); *Opusc.* 32, c. 3 (547-48). ROBERTO PAULULUS (177, 445). RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 3, c. 18 (P. L. 170, 75-7). FILÓN aplicaba directamente el símbolo del Éxodo al viaje espiritual del alma individual: *De migratione Abraham*, 3; *Quaestiones in Exodum*, 1, 4 y 5.

[28] Comparación entre los grados de la escala y las etapas de los Hebreos, doble símbolo del paso gradual del tiempo a la eternidad: BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c. 2 (ed. de QUARACCHI, t. 5, p. 298). Para HIPÓLITO, los sesenta codos de la estatua de Nabucodonosor eran las sesenta generaciones que unían Adán a Cristo: *Comentario sobre Daniel*, 2, 27 (LEFÈBVRE, *Sources chrétiennes*, p. 167).

ninguna parte de la Escritura se hace mención de esto[29]. Uno y otro están de acuerdo en lo esencial, y con ellos lo están todos sus sucesores. ¿Qué necesidad tienen de intermediarios aquellos a quienes el Mediador introduce directamente ante el padre? ¿Y de qué valen esas siete puertas, siendo así que Cristo es la única Puerta por donde se pasa de Egipto a la Tierra prometida?[30] Todos, además, comprendieron la advertencia del ángel cuando Cristo desapareció en los cielos. Pentecostés siempre será más comentada que la Ascensión —sigue siendo todavía para nosotros una fiesta más solemne— y la misma Ascensión ha de mirarse sobre todo en su relación a Pentecostés, conforme a las indicaciones de Jesús: *Expedit vobis ut ego vadam... Si autem abiero, Spiritum mittam ad vos.* La contemplación de los cielos no desviará la atención que hay que poner en la Obra divina que aquí abajo, con los materiales con que contamos, aunque no para aquí abajo[31], se cumple en la Iglesia en donde se prepara y ya sacramentalmente se realiza la gloria de Aquél que se abajó hasta nosotros; y si el Maestro pareció abandonar a los suyos para siempre, sabemos que debemos esperar y apresurar la hora de su Retorno: *unde missurus est Spiritum... unde venturus est...*[32]

En adelante, pues, lo que contará en primer lugar serán las etapas de la historia, porque tales son en realidad las etapas, esencialmente colectivas, de la salvación. Ciertamente, los cómputos de este género se hacen, según una expresión de Durando de Mende, «potius mystice quam chronice»[33]. No hay que buscar demasiado rigor. Impuestos por antiguas tradiciones[34], los cuadros se han conservado los mismos: sólo ha cambiado el contenido.

[29] IRENEO, *Demostración*, c. 9 (P. O. 12, 761); cfr. *Adv. Haereses*, 1, 5, 2-3 (P. G. 7, 493-6). ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 6, c. 23 (K., t. 2, pp. 93-94). Cfr. HILARIO, *In psalm.* 38, n. 17 (P., n. 197). La creencia babilónica en las siete «cámaras celestes» había penetrado en el judaísmo: la encontramos en los *Secretos de Henoch*, en el *Testamento de Leví*, etc. También en la *Ascensión de Isaías*.

[30] RABANO MAURO, *Enarr. in Num.*, c. 8 (P. L. 108, 809-10).

[31] Cfr. J. DANIÉLOU, *Action et inspiration*, pp. 8-10.

[32] CRISÓSTOMO, *Hom. 2 sobre Pentecostés*, n. 1 (P. G. 50, 463); *sobre la Ascensión*, n. 16 (52, 789). AGUSTÍN, *Sermón* 262, n. 5 y *Sermón* 263, n. 1 (P. L. 38, 1209). MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 72 (57, 375). ABELARDO, *Sermón* 17: «Ut ergo Spiritus sanctus veniret, tam resurrectionis quam ascensionis gloria Christus fuerat exaltandus... Haec ergo festivitas caritatis tanto caeteris excellentior videtur, quanto caritas caeteris virtutibus sive donis Dei preeminere noscitur» (178, 502). Sobre los orígenes de la Ascensión, satélite en un principio, ya de Pentecostés, ya de Pascua: Dom CABROL, en *D. A. C. L.*, t. I, col. 2936-39.

[33] *Rationale divinorum officiorum*, 1. 6, c. 24, n. 3 (ed. de 1672, p. 289). No es un asunto de años, repite con insistencia JULIÁN DE TOLEDO, *De comprobatione aetatis sextae* (P. L. 96, col. 539, 569, 575).

[34] Sobre todo cuando se trata de tradiciones convergentes, o incluso ya mezcladas, recibidas a la vez de la Biblia y del «helenismo», como para el número 7. Cfr. CLEMENTE, *Stromates*, 1. 6, c. 16, 137-138; había recibido su teoría de Aristóbulo, y ésta, según EUSEBIO, *Prep. evang.* 1. 13, c. 12, venía de los Peripatéticos.

El número de las etapas —de las «dispensaciones», de las «economías», de las «leyes», de los «testamentos»— se halla determinado de antemano por las perfecciones o los «misterios» que se descubren en ciertas cifras[35]. No siempre concuerda este número entre los autores, dada la diversidad de las razones simbólicas o de las circunstancias en que se inspira cada uno en su elección[36]. Por lo demás las diferencias no son en este caso verdaderas oposiciones, y a menudo son más aparentes que reales[37]. Si, con todo, se quisiera entrar en detalles, las complicaciones serían extremas, dado el placer con que la imaginación de los Padres se entregaba a este juego de combinaciones numéricas, donde hallaba en qué ejercerse su sutileza a través de las subdivisiones, adiciones y multiplicaciones[38]. Retengamos solamente los dos principales sistemas, simplemente yuxtapuestos al principio, pero que se van organizando más tarde por la distinción de los «tiempos» y de las «edades»[39]. Está de una parte el sistema de los cuatro tiempos, cifra ésta naturalmente universal: la de los cuatro elementos, la de las cuatro estaciones y de las cuatro regiones del universo, como la de las cuatro columnas del Tabernáculo[40], de los cuatro corceles del carro de

---

[35] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 41, c. 2-4 (P. G. 36, 429-36). PSEUDO-AMBROSIO, *Sermón* 15 (P. L. 17, 633). EUCHER, *Liber formularum*, c. 11 (50, 769-72). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 139 (52, 574-5). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 8, c. 18 (120, 642). BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, col. 16, n. 8 (QUARACCHI, t. 5, p. 404). Sobre la perfección de las cifras seis y siete: AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 11, c. 30 y 31 (P. L. 41, 343-45), etc.; cfr. ORÍGENES, *In Exodum* (B., pp. 239-40). La cifra cuatro es la de la solidez: ORÍGENES, *In Genesim* (B., p. 32).

[36] Así es cómo una división en cinco edades se inspiró en Ireneo por su cuidado en presentar una numerosa lista de realidades con cinco términos, no teniendo esta cifra ninguna utilidad práctica en el sistema gnóstico que combate (*Adversus Haereses*, 2, 24, 4; P. G. 7, 793-5. Cfr. *In Pascha sermo 1;* P. G. 59, 724). Otros justificarán esta misma cifra por los cinco sentidos y por la secreta armonía que de ellos se desprende: «in quibus quinque ordinibus nescio quid musicum videtur sonare», PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, c. 20 (P. L. 120, 677). La *Expositio in Apocalypsin*, visio 4.ª, la adopta a causa de su relación con las cinco edades de la vida humana (P. L. 17, 856), mientras que muchos otros cuentan seis edades de la vida para relacionarlas con las seis edades del mundo primeramente adoptadas.

[37] Consisten, por ejemplo, en que una introduce una subdivisión que la otra ha subestimado (así en la ley de Noé, o en la era de los profetas); o bien, en que se menciona u omite el primer término o sobre todo el último de la serie; etc.

[38] Así, para no tomar más que un ejemplo simple, una subdivisión operada sobre una división tripartita da origen a una serie de nueve edades (cfr. JUAN BELETH, *Rationale div. officiorum*, c. 22; P. L. 202, 33-4). Por un cálculo algo más complicado, otros dividen el tiempo de la Ley y el tiempo de la Gracia en siete edades, y cada una de estas edades en tres; lo que da en total las cuarenta y dos «mansiones» del libro de los Números, por las que se llega a la tierra prometida (BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, coll. 16, n. 11-13): QUAR., t. 5 p. 405). Habrá también una división en diez tiempos, cinco estadios de la Iglesia antes de Cristo y cinco después: HONORIO DE AUTÚN, (P. L. 172, 460-461); una división en cuatro «vigilias»: id. (172, 1077-1082), etc.

[39] Cfr. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prolog., n. 2 (QUAR., t. 5, p. 203). AGUSTÍN hace coincidir las divisiones en tres y seis: *De Trinitate*, 1. 4, c. 4, n. 7 (P. L. 42, 892).

[40] *Exod.* XXVI. RUPERTO (P. L. 168, 1151 A).

Ezequiel, de los cuatro evangelios y de los cuatro ríos del paraíso[41]. Se puede, además, contar estos cuatro tiempos en el interior de la historia, o reservar el cuarto para la otra vida, según que a las leyes natural, mosaica y evangélica se añada o no la ley recibida por Noé. El primer modo de contar era el de san Ireneo; el segundo, adoptado ya por san Gaudencio, será decididamente adoptado a partir de san Agustín[42]. Pero de otra parte está el sistema de las seis edades o de los seis «siglos»[43], que se dilata hasta siete y a veces hasta ocho: pues estos dos últimos números son por excelencia números perfectos, cargados de misterio...[44]

Las combinaciones son aquí múltiples, y cada una refleja alguna «razón mística». Así la séptima edad que, según la concepción quizá más corriente, es la de la eternidad, abierta por el fin de los tiempos[45], puede también reducirse al período de la lucha final contra el Anticristo[46], o también doblar la sexta edad a partir de la encarnación del Salvador[47]. En cuanto a la edad octava, que es respecto a las otras siete lo que el Evangelio respecto a

---

[41] IRENEO, *Ad. Haereses*, 3, 11, 8 (P. G. 7, 889-90). METODIO, *Banquete*, disc. 10, c. 2 (tr. fr. FARGES, p. 176). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, passim (P. L. 120, 210-1, 548, 644-5). RABANO MAURO, *De laudibus s. crucis*, fig. 18 (107, 221-2). HONORIO DE AUTÚN (172, 833-34). JUAN BELETH, *Rationale*, c. 55 (202, 60-2). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 5, pro. (213, 191). ANASTASIO EL SINAÍTA, Cuestión 144 (P. G. 89, 797-800). S. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Contemplación mística de la Iglesia* (98, 416); etc. VICTORINO DE PETTAU, *In Apoc.*, 4, 4 (ed. HAUSLEITER, p. 54).

[42] GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tractatus* 8 (ed. GLUECK, p. 66). PSEUDO-BEDA (P. L. 93, 628 y 663). RUPERTO (168, 1238). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in V. T.*, 1. 2, c. 18 (P. L. 175; 654); cfr. 1. I. c. 6 (638); *In N. T.*, 1. 4, c. 16 (818). BRUNO DE SEGNI (165, 946). BALDUINO distinguirá *praeparatio, reparatio, consummatio;* o *apparatus (figura), actus (gratia), fructus (gloria)* (204, 671).

[43] PSEUDO-BEDA, *In psalmos* (P. L. 93, 982 B). Cfr. PASCAL, Br. 655.

[44] AMBROSIO, *Epist.* 44 (P. L. 16, 1136-1141). PEDRO DAMIANO, *Opusculo* 38, c. 1: «mysticum hebdomadis et ogdoadis numerum» (145, 634 D). Cfr. *Vayyiqra Rabba*, 29: «todas las cifras siete son eternamente amadas» (citado por J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques*, p. 320). CICERÓN, *El sueño de Scipión*, c. 2: «los dos números que, cada uno por razones diferentes, son mirados como perfectos». AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 47, c. 4, n. 4: «numerum septenarium, qui est universae Ecclesiae significata perfectio» (P. L. 41, 529); cfr. 1. 20, c. 5, n. 3, sobre las relaciones entre los números siete y doce (col. 663). GREGORIO (P. L. 76, 757-760 y 773). Es sabida la importancia del número ocho en el pitagoreísmo. Las siete edades están naturalmente en relación con los siete dones del Espíritu: RUPERTO, *In Joannem*, 1. 4 (P. L. 169, 815 D). HUGO DE AMIENS, *Tractatus de memoria* (192, 1321 C-D).

[45] Es el *sabbatum sine vespere*. Así JERÓNIMO, *In Isaiam:* «qui, sex diebus in quibus factus est mundus transcensis atque praeteritis, festinant ad septimum diem, id est sabbatum, in quo vera est requies (P. L. 24, 675 A).

[46] Así *In Apocalipsin expositio*, visio prima (P. L. 17, 771 y 774). Entonces se trata de siete (o catorce) edades terrestres.

[47] La sexta edad, que comienza con la encarnación, queda entonces desdoblada en el sentido de su longitud, y se considera primero a los fieles que componen la Iglesia militante, después las almas de los justos que aguardan la resurrección de los muertos junto a Cristo. Así REMIGIO, *In Genesim*, c. 1 (P. L. 131, 58-59) y SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 3, c. 6 (cfr. 1. 6, c. 8; P. L. 213, 125 y 273).

la Ley o el domingo respecto al Sábado[48], es la del *Christus Oriens*, la de la resurrección, y por consiguiente la de la felicidad plena y definitiva, que sucede al «reposo del séptimo día»[49]: *in octavo numero, resurrectionis est plenitudo*[50]. Pero sea lo que fuere de estas prolongaciones, la división de la historia humana en seis edades, que era ya clásica en el judaísmo[51], fue universalmente adoptada en la Iglesia. ¿No enseña la Biblia que el mundo fue creado en seis días? A cada uno de esos días bíblicos corresponde una edad del mundo. Al número de intervenciones que fueron menester para crear el universo corresponde el de las intervenciones igualmente necesarias para conducirlo hasta su fin. Tantas edades para «perfeccionarlo» como días para hacerlo. Seis días para preparar la morada en el centro de la cual Adán había de reinar: seis edades para «recoger» de los cuatro horizontes a ese Adán disperso[52]. Este paralelismo, que ofrece a los ojos de los Padres la ventaja de ilustrar la verdad de un solo Dios, Creador y Salvador, manifiesta con igual resplandor la verdad correlativa sobre el mundo: nada se perderá

[48] Cfr. AMBROSIO, *In Lucam:* «Quoniam in hebdomada Legis et octavae mysterium sacrilega mente commisit» (P. L. 15, 1723 D). Igualmente para Jerónimo y para Agustín. Cfr. ROBERTO PAULULUS, 1. 3, c. 27: «Sicut enim septem dies pertinet ad vetus testamentum propter sabbatum, ita octo ad novum propter octavum diem resurrectionis» (P. L. 177, 453). Sobre el octavo día: J. HILD, *La mística del domingo,* en *La Maison Dieu,* 9 (1947).

[49] En esta distinción del séptimo y del octavo día, tenemos en primer lugar, parece, un resto de las visiones milenaristas. Cfr. *Epístola de Bernabé,* c. 15 (OGER-LAURENT, pp. 84-91). *In Mat.,* 24 (siglo III; TURNER, *The J. of Theol. Studies,* t. 5, p. 236). HESIQUIO, *In psalm.* 6 (P. G. 27, 665 C), etc. Cfr. *Ezequiel,* XLIII, 27.

[50] AMBROSIO, *In Lucam,* (P. L. 15, 1745 A). GREGORIO NISENO, *In psalmum* 6 (P. G. 44, 609). AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* 1. 20, c. 7, n. 1 (P. L. 41, 667). *In psalmum* 89, n. 10 (37, 1144). PEDRO EL VENERABLE (189, 954-5). Santo TOMÁS, *In Davidem:* «Per 7... significatur decursus hujus temporis, quod peragitur septem diebus; per 8 vero... status futurae vitae: octava enim secundum Glossam est resurgentium» (VIVES, t. 18, p. 230). De ahí los baptisterios octogonales. En FILÓN la ogdóada se relaciona con la transfiguración de Moisés en el Sinaí (*In Exod.* 2, 46). Entre los gnósticos, indica la incorruptibilidad (CLEMENTE, *Stromates,* 6, 16, 140); la idea se incorpora sin duda al tema de las siete esferas, a las que el alma escapa para penetrar en el octavo cielo.

Cfr. ORÍGENES, *In Leviticum,* hom. 8, n. 4: «Septimana haec praesentis vitae tempus videri potest; in septimana namque dierum consummatus est mundus. In quo donec sumus in carne positi, ad liquidum puri esse non possumus, nisi octava venerit dies, id est nisi futuri saeculi tempus affuerit» (B., p. 399); *Selecta in psalm.* 118, 64 (L., p. 102).

[51] Tradición judía según la cual el mundo ha de durar seis mil años. *Psalm.* LXXXIX, 4; *II Petr.,* III, 8. IRENEO, *Adversus Haereses,* 5, 23, 2 y 5, 28, 3 (P. G. 7, 1185-6 y 1200). HIPÓLITO, *In Daniel,* 1. 4, c. 23 (BONWETSCH, p. 244). COMMODIANO, *Instructiones,* 1. I, 35, 6 y 1. 2, 39, 8 (DOMBART, pp. 46 y 111); *Carmen apologeticum,* v. 45 y 791 (pp. 118 y 166). VICTORINO DE PETTAU, *De fabrica mundi* (P. L. 5, 301). GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus* 18 (BATIFFOL-WILMART, *Tractatus Origenis,* p. 195-6).

[52] ORÍGENES, *In Leviticum,* hom. 13, n. 5 (B., p. 475). AGUSTÍN, *Sermón* 125, n. 4 (P. L. 38, 692); etc. ISIDORO DE SEVILLA, *Quaestiones in Genesim,* c. 2 (83, 213-16); *Chronicon* (83, 1018). JULIÁN DE TOLEDO, *De comprobatione aetatis sextae,* 1. 3, n. 3-4 (96, 571). De ahí, según un simbolismo tardío, los cuarenta y seis días desde el miércoles de Ceniza hasta Pascua: HONORIO DE AUTÚN, *Sacramentarium,* c. 4 (172, 741-2).

de la obra divina. La obra del Hijo acaba y repara la obra del Padre, y los dones del Espíritu la consagran[53]. Por grande que sea su fragilidad y su estado presente de miseria, este mundo es bueno y será salvado[54].

No se trata, como se ve, de simples teorías más o menos superficiales. La oposición que se manifiesta entre pensamiento cristiano y pensamiento pagano no es oposición existente solamente entre dos grupos de escritores: toca el mismo fondo religioso. Está inscrita en la contextura de las doctrinas y se traduce de modo verbal en la estructura de las liturgias. Ciertamente la Iglesia no iba a repudiar las armonías de la tierra y del cosmos. Como sus doctores conservan, a menudo felizmente, muchos hábitos de lenguaje y de pensamiento cuyo origen es impuro, ella recoge en su vasto seno maternal muchas riquezas salvadas de todas partes. Tomó del paganismo agonizante su suntuoso ornato, oscureciendo al Sol de Justicia con toda la gloria del *Sol Invictus,* adornando sus catedrales con el Zodíaco, acordando sus ceremonias al ritmo de las estaciones. No es, sin embargo, el ciclo de la Naturaleza ni cierta liberación extra-cósmica del alma lo que reproduce su Año litúrgico: es la inmensa historia de la Redención[55].

Comparémosle desde este punto de vista, por ejemplo, un culto como el de los Misterios de Mitra. Todo en el mitreum, al mismo tiempo que bajo el signo de las doce regiones del cielo y de los cuatro elementos, estaba bajo el signo de los siete planetas: en el mobiliario y en la decoración, siete altares, siete cuchillos, siete gorros frigios, siete árboles; entre las estatuas, siete bustos de divinidades. Orígenes habla de la escalera con siete puertas que se mostraba a los iniciados[56]. Se pueden ver todavía hoy las siete puertas abovedadas cuyo dibujo llena el pavimento de un mitreum de Ostia, y en las riberas del Rhin, a donde los soldados del Imperio habían transportado su culto preferido, se han encontrado en muchas tumbas escalas de éstas en

[53] «Opus conditionis in sex diebus factum est... Opus restaurationis hominis sex aetatibus perfici potest. Sex tamen sunt contra sex, ut idem cognoscatur esse Redemptor qui et Creator». *Excerptionum allegor.,* 1. 2, c. 1 (P. L. 177, 203). A menudo también, es asociado al Padre y al Hijo el *Spiritus septiformis*: así RUPERTO, *In Gen.,* 1. 3, c. 36 (167, 324-7). Cfr. CLEMENTE, *Pedagogo,* 1. 3, 112 (P. G. 8, 665). FELIPE DE HARVENG, *De silentio clericorum,* c. 42 (P. L. 203, 1011)

[54] *Rom.,* VIII, 19-23; *II Cor.,* V, 19; etc. Cfr. *Jo.,* III, 16. PSEUDO-AGUSTÍN, s. 152, n. 39, 2042. *De ecclesi. dogmatibus,* c. 37: «Caelum et terram non credimus abolenda per ignem, sed in melius commutanda; figuram quoque mundi, id est imaginem, non substantiam transituram» (42, 1219). RUPERTO: «Cum itaque dicit Dominus: caelum et terra transibunt, non substantiam terrae, sed eam, quae nunc est, qualitatem ejus transituram asserit» (167, 223-225). Cfr. supra, c. V, nota 20.

[55] Cfr. A. WINTERSWYL, *El ciclo anual ¿es eclesiástico o cósmico?* Trad. fr. DUPLOYE, en *Trois essais allemands sur la liturgie,* pp. 51-61.

[56] *Contra Celsum,* 1. 6, c. 22 (K., t. 2, pp. 92-3). Cfr. JERÓNIMO, *Epist.* 64, n. 18 y 19 (HILBERG, t. I, pp. 607-609).

miniatura[57]. Ahora bien, hay en la liturgia cristiana una porción privilegiada del año que se hallará también bajo el signo de la cifra siete: es el tiempo —con divisiones, por lo demás, más ideales que efectivas— que comienzan en Septuagésima para acabar, según que se cuente siete veces diez días o siete domingos consecutivos, en el Sábado *in albis* o en el Domingo *Leatare*[58]. Pero lo que figura este septenario es muy diferente: Por medio de la cautividad de Babilonia, es la larga cautividad de toda la humanidad desde su falta original hasta su rescate por Cristo, y por medio de los cuarenta años de desierto desde la salida de Egipto hasta la entrada en la Tierra Prometida, es su largo peregrinaje terrestre, su larga subida hasta la Patria. Es pues, prácticamente, toda la historia humana. Esto son nuestras seis edades del mundo, las seis grandes etapas de la Redención, a las que se añade la edad definitiva, la edad que se abre a la resurrección, el Sábado por excelencia en que Cristo finalmente descansa, el séptimo día que no conocerá el ocaso[59]. La Escritura que el celebrante lee en los umbrales de este período, el domingo de Septuagésima, es el relato de la creación, y el Evangelio de la Misa es la parábola de los obreros enviados a la viña, en la que la tradición ve figurada la sucesión de las economías divinas, como lo recuerda una homilía de san Gregorio Magno leída en el mismo día

[57] F. CUMONT, *Notes sur un temple mithriaque a Ostie* (1891); *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra* (vol. 2, 1894-1900); *Revue archéologique*, 1917.

[58] Siguiendo a ALCUINO (M. G. H., *Epistolarum* t. 4, p. 225-27 y 230), los liturgistas medievales se aplicaron a encontrar para la Septuagésima un simbolismo «quod tempori conveniat, et rationi concordet, et numero non adversetur». El contenido del Oficio y de la Misa del día, junto con algunos textos de san Agustín, les proporcionaron la trama. Cfr. GARNIERO DE ROCHEFORT, *sermón* 19 (P. L. 205, 695-96). Pero no todos se entendieron sobre el sentido mismo de la palabra Septuagésima y sobre la duración del período que se abría con ese día. Mientras que la mayoría hablaba de 70 días, algunos quisieron que se tratase solamente de siete domingos que venían a encuadrar seis semanas. RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 4, c. 1-4, da los argumentos de éstos últimos (P. L. 170, 87-9).

[59] AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1. 3, n. 51: «...unde possunt et septuaginta anni Jeremiae pro universo tempore spiritualiter accipi, quo est apud alienos Ecclesia» (P. L. 34, 86). *C. Faustum*, 1. 12, c. 36: «Nam quod etiam post septuaginta annos secundum ejusdem Jeremiae prophetiam, reditur ex captivitate et templum renovatur, quis fidelis christianus non intelligat, post evoluta tempora, quae septenarii dierum numeri repetitione transcurrunt, etiam nobis, id est Ecclesiae Dei, ad illam caelestem Jerusalem ex hujus saeculi peregrinatione redeundum?» (42, 273).

AMALARIO, *De eccles. officiis*, 1. I, c. 1: «Populi Dei tempus captivitatis significat, qui peccando recessit a Deo, et per misericordiam ejus revertitur ad requiem... Septuagesimus numerus ad memoriam nobis reducit omne tempus praesentis saeculi...»; y 1. 4, c. 7 (P. L. 105, 993, 994, 1183). YVES DE CHARTRES, s. 12 (162, 577). HILDEBERTO, s. 17 y 29 (171, 421-2 y 478). ROBERTO PAULULUS, 1. 3, c. 10 (177, 443). ENRIQUE DE MARCY, *De peregrinante Civitate Dei*, tr. 14 (204, 361-2). JUAN BELETH, *Rationale div. officiorum*, c. 105: «...requiem Christi ab opere recreationis in septima aetate» (202, 110). ALANO DE LILLE, s. 4 (210, 210). DURANDO DE MENDE, *Rationale*, 1. 6, c. 24-25 y 53 (ed. 1672, pp. 289-90 y 313-4); etc.

en los Maitines[60]. Historia de salvación por Cristo, historia única, de partes fuertemente enlazadas, en la que todos los actores, obreros de un mismo tajo, son misteriosamente solidarios, y que no deja lugar a ninguna evasión[61].

Esta concepción histórica del mundo, relacionada con la concepción social de la salvación, tiene sus raíces, como aquélla, en la religión de Israel. Yahvé es el Dios vivo: Dios de la conciencia, pero también Dios de la historia. Los judíos creen que su nación fue creada por El en el Sinaí y dispersada por El en la ruina de Jerusalén; que se sirvió allí de Moisés y aquí de Nabucodonosor. Del mismo modo que hizo el pasado, regirá el porvenir, y los destinos de su pueblo están en sus manos. A medida que por la multiplicación de contactos con sus poderosos vecinos se ensancha el horizonte intelectual de este pequeño pueblo, se agranda también su creencia, y así como en la segunda parte del libro de Isaías el universalismo alcanza su apogeo, asimismo algún tiempo más tarde aparece, con el libro de Daniel, una filosofía de la historia universal.

Ya Jeremías había entrevisto que el Judá profético no podría brotar en Tierra Santa sin haber sido antes desarraigado: puesto que la nación presente no quería reformarse, había renunciado a ella y la dejaba correr a su ruina; sólo cuidaba ya de preparar la nación futura que había de salir de estos restos. Después, gracias a un nuevo retroceso de perspectiva, Ezequiel había percibido dos tiempos en el desarrollo del reino de Dios: más allá de la restauración nacional, primera victoria de Yahvé sobre el mundo, avizoraba un triunfo definitivo. A partir del libro de Daniel ese triunfo aparece como

---

[60] HILARIO, *In Mat.*, c. 17, n. 2 y c. 20, n. 6: «Totidem enim testamenta humano generi constituta per singulos reperiuntur, quotidem ad forum enumerantur egressus» (P. L. 9, 1013-14 y 1029-30). PSEUDO-CRISÓSTOMO (P. G. 61, 793-4). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exod.*, 1. 2, (69, 421-4). FULGENCIO, *De remissione peccatorum*, 1. 2, c. 18 (P. L. 65, 569). GREGORIO MAGNO, *In evang.*, hom. 19 (76, 1154). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9, c. 20 (120, 674-6). HAYMON DE HALBERTSTADT, *hom. 21 de tempore* (118, 155-6). HILDEBERTO, s. 17 (171, 421). HONORIO DE AUTÚN, *Gemma animae*, 1. 2, c. 18-22 (172, 621-2); *Speculum Ecclesiae* (858); etc. Cfr. JERÓNIMO, *Epist.* 21, n. 40 (HILBERG, t. 1, p. 140).

Tradición tan firme que, cuando ISAAC DE STELLA quiso usar de ella un poco libremente, como de ordinario solía hacer con la interpretación recibida, en este caso se creyó obligado a largas precauciones oratorias («salva igitur cum debita veneratione sententia quae fideliter et congrue vineam istam universalem ponit Ecclesiam...»); lo que nos vale una nueva exposición, de una vena a la vez origenista y agustiniana, sobre la pluralidad de sentidos, exposición muy próxima ya a una teoría sobre el «sentido acomodaticio».

La misma exégesis en D. BAR SALIBI, *Comment. in evang.* (tr. fr. SEDLACEK, f. 2, p. 312).

[61] Poco importa aquí que estas explicaciones simbólicas no estén históricamente fundadas. Lo que nos interesa es el camino emprendido por la imaginación simbólica de la Edad Media, camino que le había abierto largamente la antigüedad cristiana. Encontramos en ella el signo de una mentalidad profundamente trabajada por el carácter histórico y social del mismo cristianismo. Toda la Liturgia, todo el Oficio divino constituyen el objeto de interpretaciones análogas a la que hemos tomado aquí como ejemplo.

la conclusión de toda la historia humana, y es relacionado con la transformación física del universo. Bajo la forma de cuatro bestias, un león con alas de águila, un oso, un leopardo y una bestia cornuda particularmente perversa y temible, contempla Daniel cuatro reinos, símbolos a su vez de cuatro imperios que, sucediéndose y absorbiéndose, forman entre los cuatro el imperio del mal: éste será vencido por el imperio de Dios, del que formarán parte todos los justos resucitados, todos «los santos del Altísimo, por una eternidad de eternidades»[62].

Así la idea de una Obra divina que todo el movimiento del mundo debe llevar a término y la idea de una marcha de toda la humanidad hacia un objetivo determinado se afirman ya poderosamente en Israel[63]. Se ha intentado disminuir su originalidad. M. René Berthelot escribía hace poco a este respecto:

> En las predicaciones escatológicas y ya apocalípticas con que termina la literatura profética, el fin del mundo lleva consigo un nuevo comienzo, con la vuelta de los bienes del Edén, del jardín de Dios. Esto, notémoslo bien, resulta de la misma idea del ciclo moral y social relacionado con los grandes ciclos astronómicos y biológicos, con los grandes Años de la vida del mundo, tanto en Caldea como en China; solamente en el apocalipsis judío se detiene el ciclo cuando, una vez por todas, ha vuelto a su origen[64].

La misma claridad de esta última observación puede dispensarnos de insistir en algunas otras diferencias. Una objeción más seria contra la originalidad de Israel surge del examen del Mazdeísmo: se descubre en él una relación con el Judaísmo tanto más sorprendente cuanto que la historia de las religiones no ofrece otro ejemplo semejante.

Según los Gâthâs, el mundo va hacia su fin, y este fin del mundo es «el gran Quehacer». Entonces todo será revelado, los hombres serán juzgados por el fuego que «herirá al impío y hará bien al justo». Los fieles no solamente esperan este día de la «última crisis», sino que apresuran su llegada y «hacen progresar al mundo» con su piedad. A este respecto son

[62] Es sabido que los exegetas no coinciden en la identificación de estos cuatro imperios. Otras visiones de Daniel testimonian preocupaciones análogas. Ver J. CHAINE, *Introduction a la lecture des prophetes*, pp. 259-65. HIPÓLITO, *Comentario sobre Daniel* (BARDY-LEFEVRE, *Sources chrétiennes*, 14).

[63] A. BERTHOLET, *Historia de la civilización de Israel*, p. 325. Idea subrayada ya por Cournot, Renau, A. Sabatier, etc.

[64] *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie*, en *Revue de métaphisique et de moral*, 1935, pp. 194-5. Se ha relacionado también la doctrina del Eclesiástico con la doctrina cíclica de los Estoicos. Ver E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, pp. 90-92; y la protesta del *Zohar* contra una tradición judía que se apoyaba en Eccl. III, 15: «¿Cómo comprender que el Santo (bendito sea) cree mundos para destruirlos en seguida? ¡Mejor hubiera sido que no los hubiese creado! El Santo (bendito sea) no destruye jamás la obra de sus manos.» *Sepher ha-Zohar*, tr. fr. Jean de PAULY, t. I, p. 152. Ya AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 12, c. 13 (P. L. 41, 360-362). Cfr. *Eccl.* I, 6.

calificados de bienhechores, *saosyant,* palabra que no es todavía un nombre propio, sino un apelativo común como lo fue durante mucho tiempo entre los judíos la palabra mesías. Profesan un ardiente interés por «la cosa más grande de todas», de la que tomarán parte —evidentemente gracias a su resurrección. Entonces, sobre la tierra refundida por el fuego, vendrá a ser un hecho cumplido el ideal teocrático cantado por los sacerdotes mazdeístas.

En el resto del Avesta y en los libros péhlvicos, el papel de Dios (Ahura Mazda) al final del mundo y la parte de los fieles en su acabamiento aparecerán disminuidos en provecho de la obra que cumple el Saosyant por excelencia con sus auxiliares. La historia entera será dividida entonces en cuatro períodos de tres mil años cada uno: el primer período es el de la creación puramente espiritual; en el transcurso del segundo es formado el mundo material (mitos del Hombre primordial y del Buey primordial); el tercero comienza con el principio de la raza humana, y lo llena la lucha entre Ahura Mazda, «el Señor sapientísimo», y Aura Mainyu, «el Adversario». Finalmente aparece Zoroastro: es el período cuarto; sus tres últimos milenios se abren cada uno bajo uno de los tres hijos del profeta, nacidos a su tiempo de su semen milagrosamente conservado en un lago sagrado. Ya al final de todo, será el momento del Saosyant supremo, que, rodeado de sus seis auxiliares, «hará desaparecer la Potencia del mal», «acabará el mundo» y «levantará los cuerpos»[65].

La analogía es evidente con el mesianismo judío, aunque puede notarse del lado mazdeísta un matiz más optimista, más activista en la idea de una maduración del mundo en la que trabaja cada uno[66]. No parece por lo demás que en el fondo pueda explicarse esta analogía por una influencia ejercida en un sentido o en otro. Ciertos detalles del Apocalipsis pehlvio, especialmente el relieve del Saosyant, podrían venir de la Biblia, pero todo lleva a creer que los Gathas son anteriores al contacto de Judíos y Persas en Babilonia[67]; y si, por el contrario, el libro de Daniel, por la amplitud de sus visiones y por su traducción plástica, traiciona un contacto con Irán, no por ello es menos el término de una línea de pensamiento enteramente judías. Estamos más bien en presencia de un hecho de convergencia, que un examen algo atento revela más aparente que real.

Existía en el antiguo Irán —como, al parecer, en muchos pueblos indoeuropeos— un mito del incendio del mundo, mito naturista que no parece haber comportado en un principio significación alguna moral o

[65] A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (1936), pp. 141-3 y 30-1. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901), pp. 223-70.

[66] SÖDERBLOM, *op. cit.* pp. 246 y 278. La cosa no es ya verdad para el apocalipsis pelvita, arrastrado por el pesimismo.

[67] A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta.*

religiosa. La reforma zaratustriana se apoderó de él y, vinculándolo a una cronología y añadiéndole un juicio, terminó por convertirlo en el término de la evolución del mundo y de la raza humana. Los recuerdos o las leyendas de la epopeya nacional fueron inmediatamente interpretados en esta perspectiva, y el mito primitivo se encontró poco a poco recubierto como con un vestido por las preocupaciones de orden «histórico». Pero la escatología sigue siendo hasta el final de inspiración «científica».

En Israel el proceso es inverso. Siempre es el hombre y su destino lo que constituye el objeto de la Biblia, y todo ocurre, por así decir, entre dos personajes: Israel y Yahvé. Las relaciones entre los dos no fluyen simplemente de la naturaleza de las cosas: Yahvé no está, como los otros dioses nacionales, físicamente atado a su pueblo. Si éste no le sirve como El quiere ser servido, en la justicia, no solamente le castigará, sino que lo abandonará para siempre y suscitará a los obradores de su ruina [68]. En el origen de Israel hay un hecho histórico, una elección de Yahvé, seguida de una alianza, de un pacto, *berit* [69]. Israel es el pueblo que Yahvé se ha apropiado. Tal es el fundamento concreto del Decálogo: «Yo soy Yahvé tu Dios, que te sacó del país de Egipto, de la casa de esclavitud: no tendrás otros dioses delante de mí.» [70] El punto de partida de la escatología judía es igualmente la fe en Yahvé y en sus promesas. Es la espera del Día en que manifestará todo su poder y su fidelidad. No es la previsión de un fenómeno «natural», sino la esperanza —o el temor— de un acontecimiento aún «histórico», de un Juicio definitivo del que los acontecimientos pasados lo contenían ya como en arras [71].

En general los Profetas hablaban más de la acción de Dios en la historia que en la naturaleza. Insistían más sobre el papel de Yahvé en la formación y en la conducta de Israel que en la formación y el gobierno del mundo. Lo que anunciaban para el futuro, después de sus amenazas al pueblo infiel, es la caída de los enemigos del pueblo santo. El objeto central de sus visiones no era un cataclismo, sino la ruina de los imperios, aunque su fe, para expresarse, tomó libremente imágenes de la Naturaleza, del mismo modo que utilizaba mitos disgregados [72]. A partir de Ezequiel y de la

---

[68] *Amós*, III, 2; VIII, 2.

[69] *Exod.*, XII, 38; XV, 16; XXXIV, 10, etc. Había también entre los Cananeos «Ba'al berit», pero perdidos entre la multitud de los otros. No era la propiedad por excelencia del gran Baal Señor del Cielo.

[70] *Exod.*, XX, 2-3. *Deuter.* IV, 32-40; cfr. VII, 6.

[71] Según GREESMANN, «el antiguo Israel conoció dos catástrofes: una en el pasado, el diluvio; otra en el futuro, el Día de Yahvé». Pero no se ve que el Día de Yahvé haya sido primitivamente concebido como un cataclismo; aparece en conexión directa con la historia y la situación del pueblo de Israel.

[72] Así *Amós*, IX, 5-6; *Isaías*, XIII, 9-13; XXVII, 1; XXX, 7; XXXIV, 4; *Jeremías*, IV, 24; LI, 48; *Ezequiel*, XXIX, 3-6; XXXII, 7. Ver L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. 2, pp. 295-6; LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, pp. 47-50; TOUZARD, *Revue biblique*, 1917, p. 111.

segunda parte de Isaías los trastornos cósmicos desempeñan un papel importante en las profecías, pero no figuran todavía más que como contragolpes de acontecimientos humanos, y si bien deben acompañar el fin y preparar así el Juicio, no permiten, sin embargo, calcular la fecha: «el día y la hora nadie los conoce... El hijo del Hombre vendrá como un ladrón». Solamente cuando en sus más dilatadas perspectivas Israel se anexiona la historia universal, adopta también ciertas concepciones «científicas» que encuentra a su alrededor; de este modo el «Día del Señor», como testificará la segunda epístola de Pedro, acaba por coincidir, sin perder su carácter esencial, con el «incendio del mundo»[73].

En el origen de la escatología mazdeísta está, pues, el mito del incendio del mundo, mientras que la esperanza de Israel está enteramente enraizada en la historia. Esta diferencia comporta otras, que son sus indicios. En el mazdeísmo, aunque sus cifras sean muy mezquinas con relación a las imaginaciones indias o simplemente a la realidad de las cosas, el fin del universo es por de pronto algo lejano y como abstracto, dogma sin relación viva con la existencia actual: en Israel, por el contrario, la historia nacional constituye desde el principio el drama divino que debe resolverse en el Día de Yahvé. Por esto mismo —y esta segunda observación no es menos capital— el mazdeísmo insiste en primer lugar en el juicio y la salvación individuales, mientras que sólo más tarde el interés de la teología incidió sobre el individuo[74]. En resumen, la prueba final según el mazdeísmo sigue siendo un drama «esencialmente físico, procedente de la estructura fundamental del cosmos», mientras que en el Evangelio, en donde se completa el pensamiento judío, «se trata de un drama estrictamente moral, en el que el hombre es... actor apasionadamente interesado, y en el que tiene el ardiente sentimiento de estar personalmente comprometido»[75].

No es así sorprendente que el «historismo» del primero se manifieste tan poco fecundo. El ideal que el mazdeísmo había vislumbrado en los Gâthâs —nunca fue por lo demás en su relativa pureza un culto popular—

[73] *II Petr.*, III, 7-13. JUSTINO, *I Apol.*, 20. Cfr. EFRÉN, *In secundum adventum Domini (Opera* gr. et lat., t. 2, 1743, pp. 192-3). Ver J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et confiagration final d'après la Secunda Petri*, en *Revue biblique*, 1937; *Les épîtres catholiques* (1939). Cfr. *Sofonías*, III, 9.

[74] Añadamos todavía esta diferencia capital, que en Israel y en el cristianismo, a pesar de los muchos intentos para calcular el fin del mundo, éste es imprevisible esencialmente (de ahí la tensión escatológica permanente): AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 53, n. 1 (P. L. 41, 616-17).

[75] H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, en *Journal asiatique*, t. 219, pp. 30-1. Hasta en la 2.ª *Petri*, «el día del Señor vendrá como un ladrón», y el rasgo esencial del mundo renovado es que «la justicia habitará en él». Sobre el fuego del fin del mundo, ver el hermoso texto de ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 5, c. 15 (K., p. 16), y GREGORIO NACIANCENO, *Disc.* 32, c. 1 (P. G. 36, 176). Cfr. L. MASSIGNON, *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, marzo-abril 1928, p. 28.

no consiguió implantarlo en la conciencia humana. Su profetismo pedestre, sin misticismo, viene a naufragar en una mezcla de mitos mal desbastados y de construcciones artificiales, cuyo ordenamiento demasiado regular traiciona una savia agotada. Ciertamente no carece de interés constatar que esta religión, de la que se ha podido decir que era la menos pagana del mundo pagano[76], es la única que ofrece, en un punto bastante importante, alguna semejanza con la religión revelada. Con todo ¡qué abismo las separa! Para Israel, la historia es la obra de Dios en un sentido que el mazdeísmo, con su tendencia dualista jamás superada plenamente, no podía alcanzar: «El Señor ha hecho todo esto, El ha preparado de lejos todo esto. Soy yo, dice el Señor, quien con mi brazo extendido ha hecho la tierra y todo lo que hay sobre la superficie de la tierra, y la doy a quien me place.»[77] También la esperanza del pueblo elegido, no solamente resiste a todas las decepciones, no sólo supera todos los obstáculos: los asume para acrecentar con su fuerza su pujanza incontenible y su amplitud. Un hecho es cierto, sea cual fuere justamente el tiempo o el modo de su aparición. Lejos de palidecer ante los descubrimientos que llevan consigo los desarrollos de la civilización, o de apaciguarse por defecto de la madurez progresiva, esta esperanza consigue anexionárselo todo: las visiones universalistas, las especulaciones cósmicas, los progresos de la vida interior, los ensayos para constituir una sabiduría humanista[78], tan consubstancial vino a ser el pensamiento judío. Ella da a todo la forma de la historia, hace de todo la obra de su Dios y el instrumento de sus designios, ella misma se exaspera aguardando un acontecimiento cada vez más inminente a la par que más grandioso. «Con una misma mirada, con un mismo salto, con un mismo trazo, une el cielo y la tierra y los anuda inefablemente.»[79]. El historiador recibe de la Biblia una impresión extraordinaria: ese contraste entre la humildad de los comienzos de Israel y la potencia de los gérmenes, habría que decir explosivos, de que es portador; esta forma tan concreta y envuelta desde el principio en las más altas creencias; después ese desarrollo majestuoso; esa marcha segura aunque oscura hacia algo inmenso e imprevisible: en ninguna parte se encuentra ni siquiera un lejano equivalente. Nada se parece a esa prodigiosa incoherencia de la literatura profética, que sólo una metamorfosis de conjunto, entrevista por chispazos, impedirá que se abisme en contradicciones

---

[76] RENAN, *Études d'histoire religieuse*, p. 120. Cfr. P. DE MENASCE, O. P.: Mazdeísmo y catolicismo se acercan «en una común orientación hacia la luz»: *Les mystères de la religion de l'Iran*, en *Eranos Jahrbuch*, 1944, p. 186.

[77] *Isaías*, XXII, 12; *Jeremías*, XXVII, 5. Cfr. *Salmo* 32, 11: «El plan de Yahvé subsiste para siempre, y los designios de su corazón de edad en edad»; *salmo* 33, 9; *Apocal.*, XVII, 17; etc.

[78] Para este último punto, ver A. CAUSSE, *Le problème sociologique de la religion d'Israël*, p. 296. (Se podrá ver además que el juicio de valor mantenido por el autor es muy diferente del nuestro).

[79] G. CATTAUI, *Instances d'Israël*, en *Les Juifs* (1937), p. 266.

sin salida[80]. El carácter histórico de la religión de Israel sólo se comprende en toda su originalidad por lo que ha venido a ser en la religión de Cristo. No olvidemos nunca que el judaísmo *no tiene en sí mismo su explicación*.

[80] Cfr. Paul CLAUDEL, *Introduction au livre de Ruth*, p. 54: «No se hace lo que se quiere con los textos de la Escritura. Por mucho que se intente encerrarlos en el sentido literal, neutralizarlos, por así decir, fermentan de pronto, trabajan, y la vieja envoltura demasiado tensa está a punto de estallar».

Capítulo VI

LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

Dios actúa en la historia, Dios se revela por la historia. Más aún, Dios se introduce en la historia, confiriéndole así una «consagración religiosa» que obliga a tomarla en serio. Las realidades históricas tienen pues una profundidad, han de comprenderse espiritualmente: ἱστορικὰ πνευματικῶς; y viceversa, las realidades espirituales aparecen en devenir, han de comprenderse históricamente: πνευματικὰ ἱστορικῶς. La Biblia, que contiene la revelación de la salvación, contiene también, a su manera, la historia del mundo. No basta, para comprenderla, revisar al detalle todos los hechos que contiene, sino que es necesario sentir —por esquemática, por parcial, y a veces por paradójica que sea la expresión— su preocupación de universalidad[1]. Así la leían los Padres de la Iglesia. De Ireneo a Agustín, pasando por Clemente de Alejandría y por Eusebio, todos sacaban un Discurso sobre la historia universal. Sin duda que, si hubiesen podido conocer todos los hechos de que disponemos hoy día, su Discurso hubiese sido mil veces más complejo. Pero la forma esencial hubiese quedado la misma. Pues habrían permanecido fieles, como lo debemos ser nosotros mismos, al principio fundamental que les inculcaba la Escritura: si nuestra salvación es por esencia social, la historia entera resulta el intérprete obligado entre Dios y cada uno de nosotros.

Este principio rige toda su exégesis. Por sí solo abre un abismo entre su método de interpretación y el de los filósofos alegorizantes cuyas obras

[1] Notar, por ejemplo, la importancia de las genealogías. IRENEO, *Adv. Haereses*, 3, 22, 3, sobre la genealogía de Cristo: «Lucas genealogiam quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam, septuaginta duas generationes habere ostendit: finem conjungens initio, et significans, quoniam Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est» (P. G. 7, 958).

pudieron conocer, o incluso el de Filón. Dos hechos son constantes en el alegorismo de los filósofos, sea cual fuere el texto que les sirve de base o el sistema que adopten, sea cual fuere también la intención que los guíe y la naturaleza precisa de los procedimientos que empleen. Por una parte, rechazan en el «mito» lo que se presentaba como una narración, negando, en el sentido literal, aquello cuya significación misteriosa pretenden revelar: su ὑπόνοια es estrictamente una ἀλληγορία. «No es que esas cosas hayan jamás sucedido» exclaman todos con Salustiano, el amigo de Juliano el Apóstata[2]. Y por otra parte, si volatilizan así todo lo que ofrecía al menos una apariencia de historia, no es en provecho de una historia más profunda. Los hechos míticos no son en manera alguna a sus ojos símbolos de acontecimientos espirituales, sino que bajo el velo del relato se ocultan ideas de ciencia, de moral, o de metafísica: «No es que esas cosas hayan jamás ocurrido, ¡son así desde toda la eternidad!»[3] Con mayor razón la idea de un Hecho espiritual que se encarnaría en lo sensible, que necesitaría tiempo para cumplirse, que, sin prejuicio de su interioridad, se prepararía, se realizaría y se desarrollaría socialmente en la historia, es totalmente extraña a nuestros filósofos. Cuando tropiecen con ella les resultará un escándalo y una locura[4].

También la exégesis de Filón queda muy lejos en su forma misma de lo que será la exégesis cristiana. Ciertamente este judío auténtico está muy lejos de negar habitualmente la letra del relato bíblico. Cree en las grandezas pasadas de su pueblo, cree en su porvenir y en la venida del Mesías. Es igualmente bastante duro con aquellos de sus compatriotas que se dispensan de observar la ley de Moisés bajo el pretexto de que «es el símbolo de realidades inteligibles»[5]. Al menos, en la medida en que quiere sacar de la Biblia una enseñanza «espiritual», Filón le quita algo de su proyección histórica. Reales o no, los hechos comentados sólo ofrecen entonces interés por lo que simbolizan: en particular la estructura del alma individual —lo que todavía no es más que el objeto de una «física»[6]— o sus aventuras en la

---

[2] *De los dioses y del mundo*, c. 4 (tr. fr. M. MEUNIER, p. 63). Cfr. PLATÓN, *República*, 1. 2, 378 d; PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, c. 11,.20, 64, etc. *Homilías clementinas*, hom. 6, c. 20; Clemente a Apión: «Los que han querido explicar los hechos y los gestos de los dioses por medio de vergonzosas alegorías, se encuentran en una situación embarazosa... Al aplicar a los dioses sus interpretaciones naturalistas y embrolladas, han suprimido su misma existencia, y por la alegoría los han hecho desvanecerse en los elementos del mundo».

[3] *Ibid.* PLOTINO, *Ennéada* 5, tr. 3, c. 9. JULIANO, *Sobre la Madre de los dioses*, c. 6 (tr. fr. TALBOT) *Discurso* 7 (p. 216 C). Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 22 c-d. BALBO, en CICERÓN, *De natura deorum*, 1. 2, c. 24, n. 63; etc.

[4] CLEMENTE, *Stromate* 6, c. 15, n. 127 (St., t. 2, p. 496).

[5] *De migratione Abraham*, 88-95. *De ebrietate*, 33-8.

[6] *Alegorías de las Leyes*, 1, 10, 25 y 3, 5, 16: φυσικώτατα φυσικώτατον ἐστιν *Ibid.*, 2, 2, 57: ταυτᾶ φυσικῶς ἀλληγορεῖ etc. Es esta la palabra empleada corrientemente por los exegetas paganos, y que tomará san Agustín para designar las explicaciones de Varrón: *De*

búsqueda de Dios. El que escruta las Escrituras abandona así el plano de la religión por el de las especulaciones abstractas —que es el caso de Filón, sobre todo en las *Alegorías de las Leyes*— o al menos se extravía en una mística solitaria.

Diametralmente opuesto es en los Padres. Su misticismo, lejos de atenuar el carácter histórico y social de la religión de Israel, lo refuerza y lo profundiza. Entre ellos y los escritores que les precedieron se puede evidentemente poner de relieve buen número de analogías más o menos superficiales, comenzando por las del vocabulario: ¿no usaba ya san Pablo la palabra, tan equívoca, de «alegoría»? Tales procedimientos de exégesis les vienen de los griegos, su explicación de tal o cual pasaje está tomada de los judíos, tal o cual punto de su doctrina «simbolista» forma parte del patrimonio común de su siglo o de su medio ambiente, tal otro se encuentra también en el hinduismo, en el budismo, bajo todos los cielos donde unos hombres mediten sobre un texto sagrado. No deja de tener interés el hacer estas relaciones, como en tantas otras ideas, ritos o instituciones del cristianismo primitivo, y de un trabajo de este género se puede prometer un rico botín. Pero nos equivocaríamos enteramente si creyésemos con ello dar cuenta de la interpretación espiritual que el cristiano ofrece de la Biblia. No distinguiremos aquí, como se hace a veces de un modo quizá excesivo, entre Padres griegos y Padres latinos, entre alejandrinos, antioquenos o agustinianos. Pues lo que los antioquenos, con Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsueste, llaman θεωρία, con una palabra mucho menos tradicional y más platónica, ¿no es lo mismo que Orígenes, fiel a la idea y al lenguaje de san Pablo, denominaba ἀλληγορία? Todos quieren «comprender el espíritu de la historia sin alterar la realidad histórica»[7]. Porque —es un griego, y uno de los menos «historistas», quien no lo dice— hay «una fuerza espiritual de la historia»[8]; por su finalidad, los mismos hechos tienen un contenido; están ya, en el tiempo, cargados de eternidad. Y a su vez, la realidad cuyos «tipos» están contenidos en el Antiguo Testamento —e incluso en el Nuevo— no es solamente espiritual, sino encarnada; no es solamente eterna, sino a su vez histórica. Pues el Verbo se hace carne y planta su tienda entre nosotros. El sentido espiritual está por consiguiente extendido por todas partes, no solamente ni sobre todo en un libro, sino primaria y

Civitate Dei, l. 7, c. 5, 27 y 30 (P. L. 41, 199, 217, 220). Igualmente FIRMICIO MATERNO, *De errore profanarum religiorum*, designa con la expresión «physica ratio», tanto las interpretaciones «naturistas», como las que nosotros llamaríamos más bien «espiritualistas»: comparar c. 3, n. 2 4 con c. 7, n. 8 (HEUTEN, p. 47 y 63).

[7] GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium*, l. 12 (P. G. 45, 940).

[8] MÁXIMO, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 17: τήν δέ τῆς ἱστορίας ἐν πνεύματι δύναμιν, νοεροῖς κατανοήσομεν ὄμμασιν, ἀεὶ γινομένην. και τῷ γίνεσθαι, πλέον ακμάζουσαν, (P. G. 90, 304); y q. 49 (449). Es lo que CIRILO DE ALEJANDRÍA llama «la utilidad de la Historia» (69, 15; 70, 192). Cfr. DIODORO, *In psalm.* (MARIÈS, *Rech. Sc. rel.*, 1917, pp. 88, 93). GREGORIO, *Moralia in Job* (P. L. 75, 581 B).

esencialmente *en la misma realidad: In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus*[9]. En efecto, lo que hoy día llamamos Antiguo y Nuevo Testamento, no es en sí una obra. Es un doble acontecimiento, una doble «Alianza», una doble «disposición» cuyas peripecias se desarrollan y se responden a lo largo de las edades, y cuyo relato podría concebirse como jamás fijado por escrito. Cuando los Padres decían que Dios es el Autor —el único Autor de uno y otro Testamento—, no lo comparaban únicamente ni en primer lugar a un escritor, sino que veían sobre todo en él al fundador, al legislador, al institutor de los «instrumentos» de salvación, de las dos «economías» o «disposiciones» que relatan las Escrituras y que engloban toda la duración del mundo[10]. De una y otra, decían, «un solo y mismo Dios», «un solo y mismo Padre»[11]. ¿No hablaba ya san Pablo de las dos Alianzas o de los dos Testamentos antes de que fuese escrito nuestro «Nuevo Testamento»? Y cuando, persuadidos de que todo estaba allí lleno de misteriosas profundidades, estos Antiguos se inclinaban sobre las páginas inspiradas en donde encontraban en sus fases sucesivas la Alianza de Dios con el género humano, tenían mucho menos la impresión de comentar un texto o de descifrar unos enigmas verbales que de interpretar una historia. La historia, como la naturaleza y más que la naturaleza, era para ellos un lenguaje. Era ya la Palabra de Dios. Ahora bien, lo que siempre encontraban una y otra vez era un Misterio que debía realizarse, *cumplirse* histórica y socialmente, aunque siempre de un modo espiritual: el Misterio de Cristo y de su Iglesia[12].

---

[9] AGUSTÍN, *In psalmum* 68, s. 2, n. 6 (P. L. 36, 858). GREGORIO NISENO, *Vida de Moisés* (P. G. 44, 368 C). CIRILO DE JERUSALÉN, *Primera catequesis mistagógica*, c. 2 (QUASTEN, p. 72). HILARIO: «*mystica historia*» (P. L. 10, 880 D). JERÓNIMO : «typicam historiam» (24, 608 A); «qui per historiam prophetatur» (25, 1444 B). Ya ORÍGENES, *In Joannem*, t. 10, n. 13: τά ἱστορικά, τύποι νοητῶν (P. G. 14, 340 A). PEDRO DAMIANO (P. L. 145, 180 A). Es la doctrina tradicional que santo Tomás resumirá en fórmulas que resultarán clásicas: 1.ª, q. 1, a. 10; *Quodlib.* 7, a. 4.

[10] CRISÓSTOMO, *In II Cor.*, 4, 13 (P. G. 51, 281-287) también *In Mat.*, hom. 16, n. 7 (57; 247). ISIDORO DE PELUSIO, l. 2, *Epist.* 123, y l. 4, *Epist.* 209 (78, 576 y 1304). TEODORETO (83, 508 C). HESIQUIO (93, 789 C). TERTULIANO, *Adversus Marcionem* (Kr., pp. 423 y 581-82). GAUDENCIO, *Tractatus* 8 (GLUECK, p. 60). AMBROSIO, *Apologia David altera*, n. 71-73 (P. L. 14, 915-16); *De Spiritu sancto* (16, 717-18). AGUSTÍN (44, 595). FULGENCIO, *Sermón* 1, n. 10 (65, 724). LEÓN, *Sermón* 75, c. 1: «Ab eodem Spiritu conditum foedus secundum, a quo primum fuerat institutum» (54, 401). AMALARIO (105, 1299 B). AVITO, *ex sermone die nat.*, n. 4 (ed. de Berlín pp. 104-105). *Diálogo de Adamantius*, disp. 1, c. 16 y disp. 2, c. 18 (VAN DE SANDE, pp. 34-35 y 98-99); etc. Cfr. *Exod.*, XXIV, 8 y *Mat.* XXVI, 28. «Vetus Sacramentum», dice ZENÓN DE VERONA: tr. 2, n. 61 (P. L. 11, 516).

[11] IRENEO, *Adversus Haereses*, 1, 20, 1; 4, 32, 2 (P. G. 7, 1071 B).

[12] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Gen.*, l. I (P. G. 69, 14-15). ORÍGENES, *In Leviticum* (B., p. 440); etc. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, l. 12, c. 40, oponiendo el Hecho cristiano a los mitos paganos, y al mismo tiempo la exégesis cristiana a la exégesis pagana: «Ea quae praenuntiata intelligimus, etiam demostramus impleta; —cum fabulas suas ut aliquo modo commendent,ad nescio quas physiologias vel theologias, id est, rationes naturales vel divinas,

Al estar todavía este Misterio en vías de cumplimiento, y no habiendo de consumarse más que en la misma consumación de los tiempos, el Nuevo Testamento no contiene mucho más que el Antiguo, en su letra, un sentido completo. Ambos comportan un sentido espiritual, y este sentido espiritual es en uno y otro igualmente profético[13]. Desde el punto de vista del intérprete, su situación respectiva es, sin embargo, muy diferente. Porque en el seno del Nuevo Testamento la misma Verdad está presente, aunque no sea percibida todavía más que en imagen, de suerte que, si bien la Pascua cristiana es todavía un «tránsito», este tránsito necesario e incesante del evangelio temporal al Evangelio eterno no es en manera alguna un verdadero «sobrepasamiento»[14]. Pues si bien Cristo está más allá de sus figuras, el Espíritu de Cristo no puede conducir más allá de Cristo. Jamás el Nuevo Testamento será superado. Es, por definición misma, «el Testamento que no envejece jamás», el Testamento último, *novissimum Testamentum*[15]. Debe, por consiguiente, esclarecerse —en cuanto es posible hacerlo mientras vivimos en este siglo— según sus propios principios, mientras que el Antiguo Testamento, más allá de las cosas y de los hechos que nos va

---

interpretando referre conantur...» (P. L. 42, 275). BEDA, *De Tabernaculo et vasis ejus*, 1. I, c. 6: «Allegoria est, cum verbis, sive rebus mysticis, praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signatur» (91, 410).

13 ORÍGENES, *In Joannem*, t. 1, n. 9-10 (Pr., pp. 11-13). METODIO, *Banquete*, discurso 5, c. 7 (tr. fr. FARGES, p. 89). GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 45, c. 23: nosotros participamos en la Pascua τυπικῶς ἔτι (P. G. 36, 656). AMBROSIO, *In psalm*. 38, n. 24-26: «Etsi jam resurrexerit Christus, tamen in evangelio nobis adhuc ejus imago monstratur... Primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas: umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in caelestibus, etc.» (PETSCHENIG, pp. 202-4); *In psalm*. 43, n. 59 (p. 303); *De officiis ministrorum*, 1. I, c. 48 y 49 (P. L. 16, 94); *De excessu fratris*, 1. 2, n. 109 (1347). BALDUINO DE CANTORBERY, *Liber de sacramento altaris:* «Dominus... non in sola substitutione novi sacramenti finem constituit veteris sacrificii, sed utrumque ad unum finem dirigit, ultra quem nullus est finis» (204, 673 B). HILARIO, *In Matthaeum*: los gestos de Cristo son parábolas (9, 1035). AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 1. 19, c. 2 (P. L. 42, 347-8). EUCHER, *Liber formularum spiritualis intelligentiae* (50, 727). PEDRO CRISÓLOGO, *sermo* 95, 52, 467). TEOFILACTO, *In Mat.* (P. G. 123, 445). Sto. TOMÁS, *Quodl.* 7, q, 6, a. 15; etc.

14 San LEÓN, *Sermón* 68, n. 3: «Figuras veritas auferebat, et superflui erant nuntii sub praesentia nuntiati» (P. L. 54, 375). Al contrario los hechos del Nuevo Testamento: *sermón* 63, n. 6: «Non in historia tantum praeteritarum actionum novimus, sed etiam in praesentium operum virtute sentimus»; cfr. *sermón* 64, n. 1 (356 y 358).

15 SEVERO DE ANTIOQUÍA, *hom.* 102 (P. O. 22, 288). TERTULIANO, *De pudicitia*, c. 12, n. 10 (DE LABRIOLLE, p. 120). JERÓNIMO, *In Isaiam:* «Et vetus et novum dicitur Testamentum, non quo vetus pereat, sed quo novo alius non succedat» (P. L. 24, 649 C). AGUSTÍN, *In psalm*. 149, n. 1 (P. L. 37, 1949). BALDUINO DE CANTORBERY, *De sacramento altaris:* «Novum enim Testamentum est in meo sanguine confirmatum, nulloque ritu deinceps mutandum, ut sit legitimum sempiternum» (204, 686). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. III, c. 6 (213, 130). INOCENCIO III, *De sacro alt. myst.*, 1. 4, c. 28: «inde probatur aeternum, id est perpetuum, unde novum asseritur, id est ultimum» (217, 875). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In incarnationem Domini* (P. G. 59, 696).

declarando su letra, designa «otra cosa»[16], cuya realidad misma y no solamente su manifestación está por venir. Sobre todo de El, por consiguiente, será verdadero decir que sus «símbolos» son símbolos proféticos, προφητικὰ σύμβολα[17]: anuncios, prefiguraciones, pronósticos προτυπώσεις[18], al mismo tiempo que preparaciones. *Praeparatoria figurativa*, dirá santo Tomás de Aquino[19]. La Ley, dice la Epístola a los Hebreos recogiendo una expresión que se encuentra ya, con ciertos matices de sentido que podemos desatender aquí, en la Epístola a los Romanos y en la Epístola a los Colosenses, la Ley era sombra de los bienes futuros[20].

¿Nos damos cuenta de la audacia de tal expresión? ¿Se ve el trastorno que suponía en las ideas recibidas del ejemplarismo antiguo y en la manera natural de pensar? Pues he ahí que el cuerpo es futuro respecto a su sombra, y el ejemplar respecto a su «tipo»: τύπος τοῦ μελλόντος, σκιὰ τῶν μελλόντων. ¡El boceto prepara el arquetipo, la limitación (μίμημα) precede al modelo! ¡Los μέλλοντα son los πρωτότυπα![21] ¡El original resulta ser la figura! ¡El alba es un reflejo del día que anuncia! He aquí que la Verdad está por venir, y que un día ha de levantarse de la tierra; futura Veritas, secutura Veritas[22], Veritas de terra orta. Paradoja inaudita: ¿No es

---

16 *Galat.*, IV, 24. CRISÓSTOMO, in loc. (P. G. 61, 662).

17 EUSEBIO, *Sobre la solemnidad pascual*, n. 5 (P. G. 24, 700). CLEMENTE, *Stromata*, 1. 5, c. 8 (St., t. 2, pp. 361 y 363). AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. 3, n. 26 (P. L. 42, 885). ENRIQUE DE MARCY, *De peregrinante Civitate Dei*, tract. 1 (P. L. 204, 259). GREGORIO NISENO, *Sobre el bautismo de Cristo* (P. G. 46, 593). RUPERTO: «Haec gesta... mysteriis propheticis plena sunt» (P. L. 167, 1245 D).

18 *Diálogo de Adamantius*, disp. 1, c. 11: προτύπωμα, πρωτοτύπωμα (VAN DE SANDE, B., p. 27); disp. 5, c. 5: ἐλθούσης τῆς ἀληθείας οἱ τύποι (p. 182); etc. MELITÓN DE SARDES: προκέντημα (C. BONNER, *Mélanges Cumont*, p. 111). IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 25, 3 (P. G. 7, 1051). *In Pascha sermo* 2 (59, 725-30). *In Pascha sermo* 6 (59, 738 y 741). EUSEBIO, *Demostración evangélica,* 1. I, c. 10 (HEIKEL, p. 45). CIRILO DE ALEJANDRÍA: προανατυπώσεις (P. G. 74, 880 A). METODIO, *Sermón sobre la Virgen*, c. 5 (18, 357). CIPRIANO, *Epist.* 63, c. 4, n. 3: «Qui est plenitudo, veritatem praefiguratae imaginis adimplevit» (BAYARD, t. 2, p. 202; cfr. pp. 201 y 250). CHROMATIUS, *Tract. 6 in Mat.* (P. L. 20, 343). AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 1. 15, c. 2: «umbra quaedam et imago prophetica».

19 Tertia, q. 70, a. 1.

20 *Hebr.*, X, 1; cfr. VIII, 5. *Rom.*, V, 14. *Colos.*, II, 17.

21 PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In psalmum* 102 (P. G. 55, 643). «Nosotros hemos recibido, dice EUSEBIO, la verdad y el arquetipo de las imágenes»: *Demostración evangélica*, 1. I, c. 10 (P. G. 22, 89 A).

22 Por ejemplo ORÍGENES, *In Levit.*, hom. 13, n. 3 (BAEHRENS, p. 471); *in Genesim* (B., pp. 43 y 78). *In Pascha sermo* 6, n. 2 y 3: τῆς μελλούσης ἀληθείας (P. G. 59, 738 y 741). NOVACIANO, *De Trinitate*, c. 9: «Sacramentorum umbras et figuras de praesentia corporatae Veritatis implentem» (P. L. 3, 900). HILARIO, *In Mat.*, c. 24, n. 1 (9, 1048). GAUDENCIO DE BRESCIA, *In Exod.*, tract. 3 (GLUECK, p. 34). Misal mozárabe, sábado santo: «in corpore veritatis adveniens, adimplevit figuras...» (P. L. 85, 474)... CIPRIANO, *Epist.* 64, n. 4, c. 3: «Praecessit in imagine. Quae imago cessavit, superveniente postmodum veritate» (BAYARD, t. 2, p. 215). HILARIO, *In Mat.*, c. 23, n. 6: «(Lex) ad futurorum speciem praelata, imaginem consecuturae Veritatis continebat» (P. L. 9, 1046); todo el Antiguo Testamento es «imitatio praemissa»:

la Verdad anterior a toda edad, no es ese divino Logos del que Filón decía que es el más antiguo de los Hijos de Dios?[23] «Jamás, dirá aún Tertuliano[24], existe la sombra antes que el cuerpo, ni la copia precede al original.» Ahora bien, tal es la originalidad desconcertante del Hecho cristiano: El es la substancia y el modelo, es la Verdad cuya sombra y reflejo se encuentran en el hecho judío anterior. *Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege*[25]. Es que el Hecho cristiano se resume en Cristo, ese Cristo que, como Mesías, estaba por venir —Μέλλων— y debía ser preparado históricamente, como la obra maestra es precedida de una serie de bocetos[26], pero que, como «Imagen del Dios invisible» y «Primogénito de toda la creación», es el Ejemplar universal[27]. El hijo de David, el Deseado de las naciones es también esa misteriosa montaña sobre la que Moisés contempló las formas ideales de todo lo que El debía instituir para la formación del pueblo de Dios. Cristo, en cuanto que es transcendente y preexistente, es antes que sus figuras, si bien aparece después de ellas en cuanto ser histórico, venido en carne. Es toda la Ley la que dice en boca del Bautista: «El que viene después de mí fue hecho antes que yo.» Pero, siendo síntesis viviente de lo Eterno y de lo temporal, es uno en su dualidad: no se puede separar el Cristo preexistente del Cristo nacido de mujer, muerto y resucitado. *Nascitur Veritas de terra Christus Dei virtus, Christus Dei sapientia de carne humana, Deus Dei Filius de Virgine Maria*[28]. Aquél a quien el Padre ha enviado «en estos últimos tiempos» es el mismo por quien había «hecho los siglos»[29]. Así como la eternidad es, respecto al tiempo, posterior en la duración pero anterior a El, Cristo nos aparece precedido de sombras y de figuras de sí mismo, que El ha proyectado en la historia del pueblo judío[30].

Tractatus mysteriorum, 1, 22. JERÓNIMO, *Epist.* 18, n. 14 (H., t. 1, p. 91). AGUSTÍN; «similitud promittens veritatem» (P. L. 42, 386). CRISÓSTOMO (P. G. 56, 262). TEOFILACTO (123, 1284).

23 Ὁ πρεσβύτατος: *De somniis*, 1. I, 288; *De confusione linguarum*, 63; *Quod Deus sit immutabilis*, 31.

24 *Apol.*, c. 47, n. 14 (WALTZING, pp. 100-1).

25 AMBROSIO, *In psalm.* 38, n. 25 (P., p. 203).

26 ORÍGENES, *In Levit.*, hom. 10, n. 1 (B., p. 441). PROCLO DE CONSTANTINOPLA, *Sobre la Pascua*, c. 3 (P. G. 65, 797).

27 *Colosenses* I, 15; *II Cor.*, IV, 4; *Hebr.*, I, 3. GREGORIO NACIANCENO, *Disc.* 45, c. 2: Τόν νόμον, σκιάν εἶναι των μελλόντων και νοουμένων (P. G. 36, 637).

28 RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Quomodo Christus ponitur in signum populorum* (P. L. 196, 525).

29 *Hebr.*, I, 2. *Miqueas*, V, 1. *Apocal.*, XXII, 13. PSEUDO-PRIMASIO, *In Hebreos* (P. L. 68, 687 y 747). GREGORIO NISENO, *Sobre el bautismo de Cristo* (P. G. 46, 580). GREGORIO NACIANCENO (36, 421 B). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exodum*, 1. 2, n. 9 (69, 108). TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, c. 51: «Adam novissimus, etsi Sermo primarius» (Kr., p. 105). AMBROSIO, (P. L. 16, 323).

30 IRENEO, *Adv. Haereses*, 3, 22, 3 (P. G. 7, 958). HERMAS, *Pastor*, *Similitud* 9, c. 12. CLEMENTE, *Stromat.*, 1. 2, c. 5, n. 20 (St., t. 2, p. 123). CRISÓSTOMO, *Discurso sobre Abraham* (P. G. 50, 743). TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, 1. 5, c. 19 y 20 (K., pp. 643-4, y 646). CIRILO DE

Se siente la tentación de decir que la genialidad de la primera generación cristiana fue precisamente articular de esta suerte la nueva religión sobre la antigua, creando ese único conjunto en dos partes entrelazadas que llamamos los dos testamentos. «¿Qué concepción de Dios y del mundo permitió a unos hombres, no solamente poner el Antiguo y Nuevo Testamento uno al lado del otro, sino comprender uno a la luz del otro?»[31] Pero no se trata aquí de genio, y la concepción del mundo aquí presente es una resultante, no un factor. No nos enfrentamos con una creación maravillosa, invención de intelectual o visión de contemplativo. Esta fue la reacción, en algunas conciencias judías, ante el hecho de la Encarnación. Así, pues, la intuición debía tomar cuerpo en una teoría sabia, que permitiese por un lado hacer frente a los Judíos y por otro a los gnósticos, proporcionando el medio de conservar la Escritura y de apoyarse en ella al tiempo que librarse del judaísmo: *gladius bis acutus* como la misma Escritura. En el vasto campo que se ofrecía pudo también la sagacidad del buscador ejercitarse a su gusto y descubrir mil sentidos, gracias a las más sutiles relaciones, mientras que el filósofo podía encontrar allí materiales escogidos para edificar una doctrina de simbolismo universal. Pero desde el principio lo esencial estaba dado, la síntesis estaba hecha, en la evidencia a la vez fulgurante y confusa de una revelación. *Novum Testamentum in Vetere latebat: Vetus nunc in Novo patet*[32]. Este célebre axioma no traduce una opinión individual. Sin duda muy pronto se establecieron para interpretar la Escritura tradiciones particulares, se formaron escuelas, unas más sobrias, otras más inventivas, se confrontaron métodos y mentalidades diversas. Pero el principio fundamental se imponía igualmente a todos. Desde el principio, «el armonioso acuerdo de la Ley y de los Profetas con el Testamento entregado por el Señor» fue «la regla de la Iglesia»[33]. Uno y otro Testamento, en su

---

ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exodum*, l. I (P. G. 69, 412-3). TEODORETO, *Eranistés*, dial. 2 (83, 124-5). HESIQUIO, *In psalm*. 80 (93, 1257 B). MÁXIMO DE TURÍN, *hom*. 13: «Ipse est in fine temporum natus ex Maria, qui ante omnia saecula Unigenitus processit a Patre» (P. L. 57, 249). GREGORIO, *In evang., hom*. 10, n. 6: «Is qui in tempore appauit, ante tempora existitit» (76, 1113). Misal mozárabe (85, col. 226, 234, 239, 358, 389).

[31] Karl BARTH, *Palabra de Dios y palabra humana*, p. 100.

[32] AGUSTÍN, *Q. in Heptat*., l. 2, q. 73 (P. L. 34, 623); *sermo* 160, n. 6 (38, 876); *De Civitate Dei*, l. 16, c. 26: «Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus, nisi occultatio novi? et quid est aliud quod dicitur novum, nisi veteris revelatio?» (41, 505); etcétera. Entre las numerosas réplicas de esta fórmula, recordemos el célebre verso de SIGERIO:

«Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat»

y, en la portada de san Trófimo de Arlés, esta inscripción que se lee sobre una banderola llevada por el apóstol Pablo:

«Lex Moysi celat quae sermo Pauli revelat:
Nunc data grana Sinai per eum sunt facta farina».

[33] CLEMENTE, *Stromata*, 6, c. 15, 125 (St., t. 2, p. 495). ORÍGENES, *In Mat.*, t. 14, n. 4 (Kl. p. 280); *In Genes.*, hom. 10, n. 5; *in Exodum*, hom. 5, n. 3 (B., pp. 100 y 187); cfr. el título del escrito de Amonio, maestro de Orígenes: II Περί της Μωΰσέως και [illegible].

«conexión»[34], tejían al Verbo un vestido único, no eran más que un solo cuerpo, y desgarrar ese cuerpo por el rechazo de los libros judíos no era menos sacrílego que desgarrar por el cisma el cuerpo de la Iglesia[35]. En efecto, si la venida de Cristo señalaba «el fin de la Ley» —τέλος–, la misma Ley a su vez daba testimonio de que tenía por finalidad a Cristo, σκοπός. La Historia y el Espíritu se habían unido definitivamente, y, en el abandono de una letra superada, la Escritura entera se hacía nueva, con la perpetua novedad del Espíritu[36].

Para que el Antiguo Testamento fuese comprendido en su «verdadero» sentido, en su sentido «absoluto»[37], era pues necesario, con absoluta necesidad, que los tiempos se cumpliesen y que Cristo hubiese venido. Sólo

---

(EUSEBIO, *Hist. eccles.*, 1. 6, c. 19). METODIO, *De Autexusio*, introd. (ed. BONWETSCH, pp. 146-7). *Diálogo de Adamantius*, disp. 1, c. 12 y 27; disp. 2, c. 17 (VAN DE SANDE, pp. 28-9, 54-5, 94-5). CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* (P. G. 33, 388 y 413). CRISÓSTOMO, *In II Cor.*, 4, 13 (51, 285-6 y 291). ISIDORO DE PELUSIO, 1. I, *Epist.* 107 y 147 (78, 256 y 281).

Textos innumerables sobre esta συμφωνία esta «consonantia» de los dos Testamentos —que es más que su simple concordancia—. AMFILOCO (P. G. 39, 57 D). AGUSTÍN, *De moribus Ecclesia cath.*, 1. I, n. 27, 28, 34 (concinere, consonare, concitare...: P. L. 32, 1322-6). La palabra misma «concordia» connota, como «veritas», una plenitud positiva: AGUSTÍN, *De musica*, 1. I, c. 12, n. 22 (P. L. 32, 1096) y *De Trinitate*, 1. 4, c. 2, n. 4 (42, 889) (ver H. MARROU, *Saint Agustin et la fin de la culture antique*, pp. 260 y 450). LEÓN, s. 60, c. 1, comentando el versículo del salmo: «abyssus abyssum invocat» (54, 343; cfr. JERÓNIMO: 25, 1323). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 8, c. 18 (120, 623-4); y 1. 9, c. 21, explicando el versículo «qui praecedebant et qui sequebantur, clamabant dicentes, Hosanna filio David» (col. 704; según el *Opus imperf. in Mat.*, hom. 37, P. G. 56, 838). RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. 17, c. 3: «Dum enim delectat nos Scripturarum consonantia...» (*M. Bibl. vet. Patrum*, t. 17, p. 212). GREGORIO DE ELVIRA, *Tract.* 11 (BAT.W., pp. 117-8). GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem*, 1. I, h. 6, n. 14 (P. L. 76, 835). YVES DE CHARTRES, s. 1 y 5 (126, 506 y 536). RUPERTO (167, 1441 D).

[34] HILARIO, *In psalm.* 67, n. 27 (ZINGERLE, p. 302).

[35] Cfr. CRISÓSTOMO, *In II Cor.*, 4, 13 (P. G. 51, 282).

[36] ORÍGENES, *In Num.*, h. 9, n. 4: «Sic ergo invenitur et evangelii virtus in lege, et fundamento legis subnixa intelliguntur evangelia; nec vetus Testamentum nomino ego legem, si eam spiritualiter intelligam. Illis tantummodo lex vetus, et necessario illis vetus effecta est et senuit, quia vires suas non potest obtinere. Nobis autem, qui eam spiritaliter et evangelico sensu intelligimus et exponimus, semper nova est; et utrumque nobis novum testamentum est, non temporis aetate, sed intelligentiae novitate» (B., p. 59). *In Genesim*, hom. 6, n. 3 (B., pp. 68-9). CIRILO DE ALEJANDRÍA (P. G. 69, 109). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Hom. sobre Luc.* 2, 1 (P. G. 50, 796). AGUSTÍN, *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1. 2, c. 7, n. 26 (P. L. 42, 653). RABANO MAURO, *Epist.* 12: «...Ita historialiter ordinentur vetera, ut spiritaliter omnia demonstrentur nova, et legis per figuram patefaciat littera, quae sacer evangelii textus in se continet sacramenta» (M. G. H., *Epistolarum*, t. 5, p. 399). RUPERTO, *In Apocal.* 1. 9: «Quasi canticum novum Vetus est Testamentum, quod per quasdam similitudines figurasque multiplices eadem significat quae Novum Testamentum continet. Cantabant igitur «quasi canticum novum», id est, mirabili prophetici Spiritus potentia praevidebant evangelicae gratiae sacramentum» (P. L. 169, 1092).

[37] HILARIO, *In psalm.* 134, n. 6: «intelligentiam nobis absolutiorem...» (Z., p. 697). Sin la fe en Cristo no se comprende la Escritura: ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 7, n. 3 (B., p. 208).

El podía «romper el misterioso silencio de los enigmas proféticos»[38], sólo El podía abrir el libro sellado con siete sellos[39]. Unica piedra angular, sólo El podía unir ensamblando las dos vertientes de la historia, como asimismo los dos pueblos[40]. Para un cristiano, comprender la Biblia es entenderla en sentido evangélico: «Nadie puede comprender el Antiguo Testamento sin la doctrina del Nuevo, dado que la inteligencia espiritual del Antiguo no es otra cosa que el Nuevo»[41]. Si discernimos, pues, la Escritura como un cuerpo y un alma, podremos igualmente decir —y será lo mismo— que este cuerpo y esta alma son el sentido literal y el sentido espiritual, o que son el Antiguo y el Nuevo Testamento[42]. El primero reclama al segundo, so pena de no ser más que sombra vana y «letra que mata»[43]. Pero hay que añadir que esta lectura no se hace en forma de discurso. La situación de Jesús respecto a la Escritura no tiene nada comparable a la de un Crisipo o de un Proclo con relación a Homero o a los mitos órficos. No viene a explicarla intelectualmente, sino a cumplirla en efecto: *operante Christo, in Novum Testamentum observatio vetusta transfunditur*[44]. Tal es la victoria del León de Judá[45]. Si, según una equivalencia largo tiempo en uso y de la que santo Tomás todavía da testimonio al principio de la *Suma*, la Teología se llama la ciencia de las Escrituras, entonces puede decirse en verdad que toda la Teología es *Theologia Crucis*, entendiendo por ello *Theologia a Cruce*. La

---

[38] CLEMENTE, *Protreptico*, c. 1, n. 10 (St., t. 1, p. 10); *Stromate* 5, c. 8, 55 (t. 2, p. 363). ORÍGENES, *Periarchon*, 1. 4, c. 1, n. 6: «la inspiración de las palabras proféticas y el carácter espiritual de la Ley de Moisés han brillado a la vista después del advenimiento de Cristo» (K., p. 301).

[39] ORÍGENES, *Scolion 20 sobre el Apocalipsis* (DIOB.-HARNACK, p. 29); *In Leviticum*, hom. 13. n. 2 (B., pp. 468-9). VICTORINO DE PETTAU, *In Apocal.*, c. 6 (HAUSSL., p. 66); JERÓNIMO, *In Isaiam*, 29 (P. L. 24, 332). *Exp. in Apocal.*, visio 3 (17, 838).

[40] PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Hom. in Luc.* (P. G. 50, 798).

[41] *Expositio in Apocalypsin*, visio 7; cfr. v. 3 (P. L. 17, 956 y 807). GREGORIO NACIANCENO, *Disc.* 45, c. 23 (P. G. 36, 656). CRISÓSTOMO, *Protheoria* (56, 317). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Luc.* 2 (50, 796); etc. Cfr. ORÍGENES, *In Exod.*, hom. 7, n. 3 y 7 (B., pp. 208 y 213); *In Leviticum*, hom. 4, n. 7 (B., p. 326). HILARIO, *Tractatus super psalmos:* «secundum evangelicam praedicationem intellegi» (ZINGERLE, p. 6).

[42] Cfr. EB. BAR BAHRIZ, *Expositio officiorum Ecclesiae*, tr. 3. c. 8: «Dum per vetus Testamentum similitudo corporis ostenditur, per novum vero similitudo animae» (tr. fr. CONNOLLY, p. 194); JERÓNIMO, *In Zachariam*, (P. L. 25, 1446 C y 1517 C). Es una doctrina fundamental de san AGUSTÍN; ver principalmente *La Ciudad de Dios*, 1. 4, c. 33; 1. 5, c. 18; 1. 10, c. 25; 1. 17, c. 7, n. 4; 1. 18, c. 11, etc.

[43] *In Jesu Nave*, h. 9, n. 8 (B., p. 353); *in Ezech.*, h. 14, n. 2 (B., p. 452). PASCASIO RADBERTO, *in Mat.*, 1. 8, c. 17: «Quidquid lex et prophetia loquitur..., non jam per Vetus Testamentum, sed per Novum audiatur» (P. L. 120, 587).

[44] PSEUDO-AGUSTÍN, s. 90, n. 4 (P. L. 39, 1919). NOVACIANO, *De Trinitate*, c. 9 (3, 900). ILDEFONSO DE TOLEDO, *De virginitate perpetua S. Mariae*, c. 6 (96, 76). *Expositio in Apocalypsin*, visio 3: «Christus in caelum ascendit, librum Veteris Testamenti *aperuit, quia quae significabantur opere implevit*» (P. L. 17, 809).

[45] *Expositio in Apocal.*, v. 3: «Vicit ergo Leo de tribu Juda..., quae victoria, apertio fuit Veteris Testamenti... Quae redemptio, apertio fuit Veteris Testamenti» (P. L. 17, 808).

Cruz disipa la nube con que hasta entonces la Verdad estaba cubierta[46]. «Hela aquí resplandeciente y pintada en rojo, la página que separa los dos Testamentos»[47]. En el momento en que Cristo expira, acabada ya su obra, el Velo del Templo se rasgó: símbolo ambiguo como la misma realidad que significa, y que marca con un mismo golpe la ruina del culto judío en su letra[48] y la revelación del Misterio que este culto contenía en figura[49].

Más aún, el Acto redentor no *abre* el Antiguo Testamento para hacer aparecer en él un sentido que se hallaría ya enteramente formado. Ese sentido lo crea él en alguna manera. Sólo para Dios, desde el punto de vista de la eternidad, el Antiguo Testamento contiene ya misteriosamente el Nuevo: *semel locutus est Deus, et plura audita sunt*[50]. La Biblia entera no

[46] AGUSTÍN, *Sermón* 352, c. 1, n. 6 (P. L. 39, 1555). AMBROSIO, *In psalm.* 43, n. 58: «Finis legis est Christus, et mors ejus solvit enigmata prophetarum eaquae, quae ante Judaeis erant incognita, cum prophetarentur, postea manifestata sunt dominicae passionis effectu» (PETSCHNING, p. 302). HESIQUIO (P. G. 93, 880 C). ANDRÉS DE CRETA, *Sobre la exaltación de la cruz*, s. 1 y 2: «Después de la cruz, rechazamos las sombras de los símbolos figurativos, habiendo sido llevados a la luz de la Verdad en la gracia... Por la cruz Cristo fue reconocido, y la Iglesia de los creyentes, penetrando a fondo la Escritura, ve que es Hijo de Dios, El mismo Dios y Señor» (P. G. 97, 1028 y 1045). ARNALDO DE BONNEVAL, *De verbis Domini in cruce*, tract. 7 (P. L. 189, 1701). ATTON DE VERCEIL (134, 785 C).

[47] Paul CLAUDEL, *L'épée et le miroir*, p. 74.

[48] CRISÓSTOMO, *in Mat.*, hom. 88, n. 2 (P. G. 58, 777). *Opus imp. in Mat.*, hom. 47 (56, 897). D. BAR SALIBI, *Comment. in evangelia:* «Scissum est velum templi, quia non sustinuit passionem archetypi sui, et ad indicandum gratiam Spiritus sancti ex illo exiisse...» (Tr. fr. VASCHALDE, p. 113). JERÓNIMO, *In Isaiam* (P. L. 24, 498 D); *In Ezechielem* (25, 428 C-D y 474 A-B). AMALARIO (105, 1028). RATRAMNO (121, 235-38). Homilía de MELITÓN: el velo se desgarró y el ángel de Dios huyó, es decir que el Templo ha perdido desde entonces su santidad y la divina Presencia (CAMPBELL-BONNER, en *The Harvard theological review*, 1938, pp. 175-190). PSEUDO-EPIFANIO, Texto 32.

[49] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 28, c. 7, n. 8-9. «Tollatur velum, et appareat quod erat secretum. Omnia quae dicta sunt antiquo populo Israel in multiplici scriptura... umbrae fuerunt futurorum, quae implentur in Christo» (P. L. 35, 1626). *In psalm.* 21, enarr. 2, n. 15, sobre el versículo «factum est cor meum tamquam cera liquescens»: «Quomodo cor ipsius factum est sicut cera? Cor ipsius, Scriptura ipsius, id est Sapientia ipsius quae erat in Scriptura. Clausa enim erat Scriptura, nemo illam intellegebat: cruci fixus est Dominus, et liquefacta est sicut cera, ut omnes infirmi intellegerent Scripturam. Nam inde et velum Templi scissum est, quia quod velabatur revelatum est» (36, 175). *In psalmos* 64 y 68 (777-8 y 858; cfr. 898). *Contra Faustum*, 1. 12, c. 11 (42, 260). JERÓNIMO, *Epist.* 120, n. 8. (H., t. 2, pp. 490-91); *in psalmum* 88 (MORIN, p. 57). PSEUDO-BEDA (P. L. 93, 898 C). CÁNDIDO DE FULDA (106, 98). ATTON DE VERCEIL (134, 776 B). RUPERTO (168, 1226 D). De ahí el simbolismo litúrgico de ciertos medievales: GUIB. DE TORN, *Tractatus de officio episcopi...*, c. 16. Ver también la bella página de PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 12, c. 27 (120, 963-4). Cfr. *II Cor.*, III, 16.

La letra muerta se vuelve espíritu vivificante por efecto de la resurrección de Jesús; de ahí la metáfora de GREGORIO NISENO: «¿Quién, pues, nos apartará la piedra de esta oscuridad?» *(In Cant.*, hom. 15; P. G. 44, 1108), donde se puede ver también una alusión a la piedra que cubría el pozo de Harán: ORÍGENES, *In Genesim*, h. 13 (B., pp. 113-121); PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rom.*, 7, 19 (P. G. 59, 670). ARNALDO DE BONNEVAL, *Meditationes*, (P. L. 189, 1751).

[50] AMBROSIO, *In psalm.* 61, n. 33: «...Semel locutus est, quando locutus in Filio est, et audita sunt etiam illa, quae ante audita non erant ab his quibus locutus fuerat per prophetas...» (P.,

contiene otro *logos* que Aquél a quien nosotros adoramos en la carne: si bien es verdad que, suponiendo por un imposible que Cristo no hubiese venido, ante el texto sagrado nadie tendría derecho a ir más allá de la letra. «El Señor es el Espíritu.» Rechazando a Cristo, los judíos se privan de su derecho[51]. Moisés y Elías no quedan transfigurados más que en la gloria del Tabor y los dos Testamentos no aparecen idénticos, semejantes a los dos ángeles vestidos de blanco junto al sepulcro de Cristo, sino en la luz que baña el domingo de la resurrección[52]. Si sucede, pues, que en una cuestión de detalle encontramos una misma interpretación «espiritual» en un exegeta judío y en un cristiano, esta coincidencia no impide que, incluso si uno lo toma del otro, el principio formal de interpretación sea, por una y otra parte, diferente. Cristo tomó de alguna manera la Escritura entre sus manos, y la llenó de sí mismo, por los misterios de su encarnación, de su pasión y de su resurrección[53]. El valor que el cristianismo reconoce al tiempo, es decir, al *acto* que se inscribe en el tiempo, resplandece aquí en toda su fuerza:

> Antes del advenimiento de Cristo, escribe Orígenes, puede decirse que la Ley y los Profetas no tenían todavía el anuncio de lo que se ha cumplido en el Evangelio, pues Aquél que debía de esclarecer sus misterios no había venido todavía. Pero cuando el Salvador hubo venido a nosotros y hubo dado un cuerpo al Evangelio, *entonces, por el Evangelio, ha hecho que todo fuese semejante al Evangelio*[54].

Transformación milagrosa, paralela e incluso idéntica en el fondo al

p. 397). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 10, c. 15 (P. L. 41, 293). ORÍGENES, *In Mat.*, t. 12, n. 38 (Kl., p. 155). VICTORINO, *Scholia in Apocal.* (P. L. 5, 319; cfr. P. L. 35, 2418). GREGORIO DE ELVIRA, *Tract.* 44, n. 18: «Nec umbra sine corpore esse potest» (WILMART, *B. de litt. eccl.*, 1906, p. 243).

[51] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exod.*, l. 3 (P. G. 69, 534); cfr. *In Luc.* (72, 721). PSEUDO-CRISÓSTOMO (50, 807). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *hom.* 81 (P. O. 20, 347). E igualmente los herejes, que no piensan correctamente acerca de Cristo: pues si Cristo es la Llave de las Escrituras, ellos no tienen desde este momento sino una falsa llave: CLEMENTE, *Stromate* 7, c. 17 (St., t. 3, pp. 74-75).

[52] HERBERTO LOSINGA, *Sermones* (COULBURN-SYMONDS, p. 226).

[53] RUPERTO, *In Joannem*, l. 6: «Tunc ergo Scripturarum panes in manibus suis accepit Dominus Jesus, quando secundum Scripturas incarnatus, passus est et resurrexit; tunc, inquam, acceptis panibus gratias egit, quando ita Scripturas implendo, semetipsum obtulit Patri, in sacrificium gratiae et veritatis» (P. L. 169, 443).

[54] ORÍGENES, *In Jo.*, t. 1, n. 8 (Pr., p. 11); *in Mat.*, t. 12, n. 43: «conversi ambo in evangelium Christi, unum sunt facti» (Kl., p. 169); *In Leviticum*, hom. 6, n. 2 (B., p. 361); *Contra Celsum*, l. 6, c. 69 (K., p. 139). ANDRÉS DE CRETA, *disc.* 1. (P. G. 97, 805). VICTORINO DE PETTAU, *In Apocal.*, 4, 5 (recensión de JERÓNIMO; H., pp. 55-7). HILARIO, *De Trinitate*, l. 5, n. 17: «Accipit umbra corpus (evangelicis temporibus) et species veritatem, et visio naturam» (P. L. 10, 139). AMBROSIO, *In Lucam* (P. L. 15, 1702 A). PSEUDO-AMBROSIO, s. 46, n. 3: «(En tiempos de Salomón) adhuc non erat tempus quo de umbra corpus fieret, aut veritas de figura» (17, 694). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 8, c. 17 (120, 584). JUAN BELETH, *Rationale div. officiorum*, c. 134: «ex veteri et novo Testamento unum factum Evangelium» (202, 139).

milagro de nuestra adopción filial[55]. Misterio del cual la tradición, siguiendo todavía a Orígenes, ve un símbolo en aquella agua de Mara, que de amarga se vuelve dulce cuando Moisés arroja en ella el madero que Dios le había indicado: Pues «por el madero de la cruz la amargura de la ley se cambia en la dulzura de la inteligencia espiritual, y el pueblo de Dios puede apagar su sed»[56]. Misterio que nos enseña también, por un simbolismo análogo, el milagro de Caná. «Pues en verdad la Escritura era el agua; pero después de Jesús, se nos ha convertido en vino.»[57]

Tanto como el carácter histórico, es digno de señalarse, también, el carácter social de la exégesis cristiana más espiritual. Si el primero afecta sobre todo a los principios, el segundo se manifiesta abundantemente en su objeto.

Si todo el Antiguo Testamento aparece habitualmente a los Padres como una vasta Profecía, el objeto de esta Profecía no es otro que el Misterio de Cristo, que no sería completo si no incorporase también el Misterio de la Iglesia[58]. De este modo, para no tomar ahora más que un

[55] YVES DE CHARTRES, *sermo* 18 (P. L. 162, 575). RUPERTO, *In Jo.*, 1. 2 (169, 286-7). Cfr. MÁXIMO DE TURÍN, *hom.* 33 (57, 296).

[56] ORÍGENES, *In Exod.*, h. 7, n. 1 (BB., 204-6). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exod.*, 1. 2 (P. G. 69, 445-8). PROCOPIO DE GAZA, *In Exod.*, (87, 588-9). AGUSTÍN, *Q. in Heptat.*, 1. 2, c. 57 (P. L. 34, 615-6). AMBROSIO, (15, 1434). JERÓNIMO (25, 468 C y 817 B). PSEUDO-AMBROSIO, s. 19 y 20 (17, 640-2). ILDEFONSO DE TOLEDO, *De itinere deserti*, c. 8 (96, 173). RABANO MAURO, *In Num.* 1. 4 (108, 813); *in Eccli.*, c. 13 (109, 1031). RUPERTO (167, 655 B). PEDRO DAMIANO (145, 389). BRUNO DE SEGNI (164, 266-67), etc. Otro símbolo: las aguas estériles y mortales que Eliseo cambia en aguas vivificantes; JERÓNIMO, *In Oseas* (P. L. 25, 817). Cfr. TEODORETO, *In Exod.*, interr. 25: «El leño salvador de la cruz ha vuelto dulce el agua amarga de los Gentiles» (P. G. 80, 256).

[57] Este hermoso símbolo, venido de Orígenes, fue acogido y desarrollado con amor en la tradición latina. Los únicos griegos en quienes no lo hemos encontrado son Cirilo de Alejandría, Máximo y Teofilacto, mientras que en Occidente se encuentra ya en Gaudencio de Brescia, después en Jerónimo, en Agustín y en muchos sermones pseudo-agustinianos, en los comentarios sobre san Juan del Pseudo-Jerónimo, en una homilía atribuida a Máximo de Turín, en Gregorio, Beda, el Pseudo-Alcuino, Yves de Chartres, Pedro Damiano, Ruperto, Hildeberto (?), Honorio de Autún, Bruno de Segni, Isaac de Stella, Juan Beleth, Pedro de Capua, Sicardo de Cremona, y todavía en Buenaventura y Tomás de Aquino...

La explicación de Orígenes sólo se conoce por la breve llamada que hace de la misma, *In Joannem*, t. 13, n. 62 (Pr., n. 295) habiéndose perdido el tomo 9, en donde tenía su lugar. San Agustín saca gran partido de la mención de la seis ánforas, en las que ve la imagen de las seis edades del mundo, y de la indicación sobre su contenido de una doble medida, que le parece el signo de los dos pueblos, para mostrar cómo la Biblia desde el principio al fin está llena de profecías relativas tanto a los Gentiles como a los Judíos, y cómo toda la historia religiosa de la humanidad aboca a los desposorios de Cristo y de la Iglesia. Toda la Edad Media, siguiendo a Beda, lo repetirá, no sin añadir al cuadro algunos rasgos. Cfr. Misal mozárabe, fórmula de bendición para la Epifanía: «Det vobis spiritualem intelligentiam, quia quarum naturam vini in suavitate fecit esse saporem» (P. L. 85, 238).

[58] «Christi et Ecclesiae sacramenta continet», o: «ad Christum et Ecclesiam pertinet»: fórmulas frecuentes a propósito de muchos pasajes del Antiguo Testamento. PASCASIO RAD-

ejemplo, Job en sus pruebas es a la vez Cristo crucificado y su Iglesia perseguida[59]. «Desde el comienzo del mundo, ese Misterio de la Iglesia católica no cesa de ser proclamado a través de los libros de la Escritura.»[60]. En cualquier parte la Iglesia está prefigurada[61], sea en toda la trama de la historia del pueblo de Dios —*ipsum regnum judaicum prophetia fuit*[62] —sea en diversas realidades. La Iglesia es el cielo estrellado[63]; es el Paraíso en cuyo centro está plantado Cristo, Arbol de Vida[64], y de donde brota la Fuente de los cuatro ríos evangélicos[65]. Es el Arca del diluvio[66], y si esta

---

BERTO, *In Mat., l.* I, c. 1. «...ut ex toto appareat profunditas sacramenti, seu quo modo Christus ex ipsa prosapia longe diuque praesignatus fuisset, ejus Ecclesia in His praefigurata manifestetur» (P. L. 120, 59). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 106 (52, 496). AGUSTÍN, *De cat. rudibus*, n. 33 (40, 334-5) *In psalmum* 79, n. 1: «totum omnium Scripturarum mysterium, id est Christum et Ecclesiam» (36, 1021). ANASTASIO EL SINAÍTA (P. G. 89, 860).

59 GREGORIO, *Moralia in Job, passim* (P. L. 75 y 76).

60 PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rom.*, 7, 19: «Todo lo que precedió a la Ley era figura de la Iglesia» (P. G. 59, 667). PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermón* 58, n. 1: «Ecclesia catholica non solum post adventum Domini... praedicata est, sed etiam ab initio mundi multis figuris et sacramentis secretioribus designata» (P. L. 39, 1854). CESÁREO DE ARLÉS, *De comparatione Ecclesiae vel Synagogae* (MORIN, p. 412).

61 IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 32, 2: «imagines corum quae sunt in Ecclesia praefigurans» (P. G. 7, 1071). METODIO, *Banquete*, Discurso 9, c. 2 (FARGES, pp. 161-2). AGUSTÍN, *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, c. 16, n. 2 (P. L. 42, 156). PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *Sermón* 19 (57, 883-6). YVES DE CHARTRES, *Sermón* 5 (162, 536). HILDEBERTO, *Sermón* 84 (171, 436-9). Sobre las figuras de la Iglesia en la Escritura: BRUNO DE SEGNI, *Sententiae* (165, 875-902).

62 AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 1. 13, c. 15; *De Civitate Dei*, 1. 10, c. 32 (41, 314); *In Joannem*, tract. 11, n. 9 (35, 1479). JERÓNIMO, *In Jeremiam* (24, 871 A). CASIODORO, *In psalmos* (70, 421 B y 581 D). HONORIO DE AUTÚN (*Libelli de lite*, t. 3, p. 39). Santo TOMÁS, 3.ª, q. 66, a. 2, ad 2um; q. 70, a. 1.

63 AGUSTÍN, *Adnotationes in Job* (P. L. 34, 834).

64 IRENEO, *Adv. Haereses*, 5, 20, 2; «Plantata est Ecclesia, paradisius in hoc mundo» (P. G. 7, 1178). PSEUDO-CRISÓSTOMO, (52, 835; 59, 545). TEODORETO, *In Cant.*, 1. 3 (81, 145 y 165). HIPÓLITO, *In Daniel.*, 1. I, c. 17: CIPRIANO, *Epist.* 73, c. 10, n. 3 (BAYARD, t. 2, p. 268). OPTATO, *De schismate donat.*, 1. 2, c. 11 (P. L. 11, 964). AMBROSIO, *Epist.* 45, n. 4 (16, 1142). AGUSTÍN, *De Genesi c. Manich.* (34, 207); *De Genesi ad litteram*, 1. 11, n. 32 (34, 442); *In psalm.* 47, n. 9 (36, 539). CESÁREO, *Expositio in Apocal.*, visio 3 (17, 778 y 812). PASCASIO RADBERTO, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 7, n. 2: «Arbor quidem ligni vitae Christus nunc in Ecclesia est, cujus imago in paradiso arbor illa fuit» (120, 1285); c. 1, n. 6 (1272); c. 9, n. 3 (1295); *De fide, spe et caritate*, 1. I, c. 9, n. 4 (1414). BRUNO DE SEGNI, *In Genes.* (164, 163). HILDEBERTO, *sermo* 28 (171, 424). HONORIO DE AUTÚN, *Speculum Eccl.* (172, 833). ALGERIO DE LIEJA (180, 822). PSEUDO-HUGO, *Alleg. in V. T.*, 1. I, c. 6 (176, 639). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. I, c. 2 (213, 17).

65 PSEUDO-EPIFANIO, *hom. 1.ª in festo palmarum* (P. G. 43, 429-32). MÁXIMO DE TURÍN, s. 14 (P. L. 57, 561).

66 Cfr. *1 Petr.*, III, 20. Textos recogidos en HURTER, *Opuscula Patrum selecta*, t. 3, p. 217-33; Añadir: GREGORIO DE ELVIRA, *De arca Noe* (WILMART, *Revue bénédictine*, 1909, p. 11); AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 15, c. 26 y 27 (P. L. 41, 472-3). PRÓSPERO, *In psalmos* (51, 291 C). PEDRO DAMIANO (145, 847). HUGO DE SAN VÍCTOR, *De arca Noe Morali*, 1. I, c. 4 (176, 629-30). PEDRO DE CELLE, *Liber de panibus*, c. 18 (202, 1007).

arca tenía un doble casco, es que la Iglesia está construida con los dos pueblos de los judíos y de los gentiles; si en algunos lugares el casco era triple, es que debe construirse con los descendientes de los tres hijos de Noé. Es la Montaña de Sión[67]. Es el Lugar santo pisado por Jacob[68] o por Moisés[69]. Se la reconoce en el Tabernáculo en el Arca de la Alianza, en el Candelabro de oro[70]. Es también el vestido que el hijo de Judá lavará con vino[71], la casa de Rahab en Jericó, en donde brilla siempre el paño escarlata, signo de la Pasión[72]. Es la morada de Abimeleq, la Ciudad de David, el Templo de Salomón[73], el vestido del verdadero Pontífice[74]... Es el gran árbol visto en sueños por Nabucodonosor[75]... A menudo estos símbolos se unen para una prefiguración más compleja: Así en los setenta mil compañeros de David, que partieron con su jefe a la búsqueda del Arca santa para conducirla a la Ciudad, pueden verse las setenta lenguas de los diversos pueblos que Cristo funde en un solo pueblo y con los que llena su Iglesia[76].

---

[67] BASILIO, *In psalm.* 115 (P. G. 30, 113). PSEUDO-BASILIO, *In Isaiam*, c. 2, n. 66 (30, 233). OPTATO, *De schismate donat.*, l. 3, c. 2 (P. L. 11, 994-7). AMBROSIO, *In psalm.* 47, n. 5-7. JERÓNIMO, (P. L. 24, 267 A; 25, 1058 A). RUPERTO, *De divinis officiis*, l. 9, c. 11 (P. L. 170, 261-2). HERVÉ DU BOURG-DIEU, *In Isaiam*, l. 7, c. 23 (P. L. 181, 150-1).

[68] RUPERTO, *De Trinitate et op. ejus, in Gen.*, l. 7, c. 23 (P. L. 167, 468-70). HILDEBERTO, *sermo* 86 (171, 744-5). FELIPE DE HARVENG, *Moral. in Cant.* (203, 501).

[69] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exod.*, l. I (P. G. 69, 416). AGUSTÍN, *s.* 101, n. 7 (P. L. 38, 608). El Sinaí: RABANO MAURO, *In Num.* (106, 589).

[70] ORÍGENES, *In Exod.*, h. 9, n. 3 (B., p 238-40). JERÓNIMO, *In Zachar.*, l. I, c. 4 (P. L. 25, 1442). AGUSTÍN, *De consensu evangel.*, l. I, n. 46 (34, 1064); *In I Jo.*, tr. 2, n. 3 (35, 1992); *In psalm.* 18, n. 6 (36, 161). PEDRO DAMIANO (145, 59 y 60). RUPERTO, *In Mat.* (168, 1399). HILDEBERTO, *s.* 43 (171, 561). HONORIO DE AUTÚN, *Speculum Eccl.* (172, 834). PSEUDO-HUGO, *Alleg, in V. T.*, l. 3, c. 9 (175, 661-2). RICARDO DE SAN VÍCTOR, *In Apoc.*, l. I (196, 705). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, l. I, c. 13 (213, 49). FELIPE DE HARVENG, *De scientia clericorum* (203, 693).

[71] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 16, c. 41 (P. L. 41, 520).

[72] CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 8 (H., p. 217). ORÍGENES, *In Jesu Nave*, h. 3, n. 4 (B., p. 305). *In Pascha sermo* I (P. G. 59, 724). TEODORETO, *In Cant.*, l. 2 (81, 129). PSEUDO-AMBROSIO, *sermo* 46, n. 15 (P. L. 17, 698-9). JERÓNIMO, *Epist.* 22, n. 38 y *Epist.* 52, n. 3 (22, 422 y 530). FULGENCIO, *De remissione peccatorum*, l. I, c. 20 (65, 543). RUFINO episc., *De bono pacis*, l. 2, c. 20 (150, 1626). RUPERTO, *in jos.*, c. 12 (167, 1008-11). Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epist.*, c. 12 (HEMMER, pp. 28-30), y JUSTINO, *Diálogo*, c. 111, n. 4 (ARCHAMBAULT, t. 2, p. 172).

[73] ORÍGENES, *In Isaiam*, hom. 2, n. 1 (B., p. 250); *In Jo.*, t. 10, n. 23-5 (Pr., pp. 215-9). AMBROSIO, *In Luc.*, l. 2, p. 89 (P. L. 15, 1585-6). JERÓNIMO, *In Zachar.*, c. 14 (25, 1527); *In Malach.*, c. 3 (1506), etc. AGOBARDO, *De judaicis superstitionibus*, c. 23 (104, 97). RABANO MAURO, *In Macchab.*, l. I, c. 4 (109, 1162). RUPERTO, *In Gen.*, l. 6, c. 16 (167, 416); *In Jeremiam*, (1392). HILDEBERTO, *Serm.* 87, y 94 (171, 748 y 776). BRUNO DE SEGNI, *In psalm.* 47 (164, 865). HUGO DE SAN VÍCTOR, *Adnotationes in Threnos* (175, 300) e *in Joelem* (338). ROBERTO PAULULUS, (177, 447). GERHOH (194, 1451-52). Sobre las dos casas de que habla *Amós*, c. 6: JERÓNIMO, *In Amos* (P. L. 25, 1066); etc.

[74] HETERIO y BEATO, *Ad Elipandum*, l. 2, c. 49 (P. L. 96, 1006 A).

[75] FELIPE DE HARVENG, *Moralitates in Cantica* (P. L. 203, 516-17). Cfr. *Daniel*, IV.

[76] HIPÓLITO, citado bajo el nombre de Ireneo por SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Liber contra*

No hay personaje femenino en toda la Biblia[77] que no simbolice a su vez esta Iglesia a través de algún rasgo. La sagacidad de los primeros exegetas, despertada por las especulaciones rabínicas, la ha adivinado en la mujer de Lot; la han reconocido, siguiendo a san Pablo, en Sara[78]; también en Raquel, en Rebeca[79], en Débora[80], así como en Ana, madre de Samuel[81], o en la viuda de Sarepta[82] o en Ester[83]... Y todos esos pozos junto a los cuales contrajeron sus alianzas Moisés y los Patriarcas, ¿no nos dicen también que es en las aguas del bautismo donde Cristo encontrará a su esposa?[84]

Las extranjeras, las esclavas, las pecadoras trazan una figura de la *Eccle-*

---

impium grammaticum, orationis tertiae pars posterior, trad. fr. LEBON (*Corpus scriptorum christianorum orientalium,* n. 102). p. 202. Ver G. JOUASSARD, *Une citation et un ouvrage de saint Hippolyte sous le nom de saint Irénée?* en *Revue des sciences religieuses,* 1937, pp. 295-7.

77 Algunos hombres también a veces la prefiguran. Jacob y Esaú son la Iglesia y la Sinagoga: AGUSTÍN, *In psalm.* 46, n. 6 y 78, n. 10 (P. L. 36, 527 y 1015); JERÓNIMO citando a HIPÓLITO, *Epist.* 36 (HILBERG, t. I, pp. 283-84); Cfr. *Rom.* IX. Sansón es la Iglesia triunfante de las persecuciones: AGUSTÍN, *In psalm.* 88, n. 10 (37, 1126); etc. RUPERTO, *De incendio oppidi Tuitii,* c. 20: «Et quidem una sancta Ecclesia catholica totum corpus cum suo capite Christo unus est Job, secundum similitudinem vel typum quem pertulit ille homo beatus Job» (P. L. 170, 353). RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.,* 1. 12, c. 1: «In persona Aaron, Christum et Ecclesiam, caput cum corpore, intelligendum» *(Max. Bibl. vet. Patrum,* t. 17, p. 157). Efraim y Manasés: ATTON DE VERCEIL (P. L. 134, 806 D). Job: *Epistola de sacramentis haereticorum (Libelli de lite,* t. 3, p. 16).

78 CRISÓSTOMO, *In Galat.,* c. 4, n. 4 (P. G. 61, 662-4). Y en la mujer estéril de que habla *Isaías,* 54, 1: IRENEO, *Demostración,* c. 94, (P. O. 12, 797); CRISÓSTOMO, *ibid.* O en la mujer que recibe a Eliseo: PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermón* 42, n. 6 (39, 1829).

79 BARNABAS, c. 13, n. 3 (LAURENT, p. 79). JUSTINO, *Diálogo,* c. 134, n. 3 (ARCH., t. 2, p. 282). ORÍGENES, *In Genesim* (B., p. 99). IRENEO, *Adv. Haereses,* 4, 21, 3 (P. G. 7, 1045-6). PSEUDO-CRISÓSTOMO (61, 700). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Gen.,* 1. 4, 2 y 1. 5, 3 (69, 184 y 662-3). CIPRIANO, *Testimonia,* 1, 20 (HARTEL, pp. 52-3). *De montibus,* 3 (H. pp. 106-7). HILARIO, In psalm. 37, n. 10 (P., p. 144). AMBROSIO, *De virginitate,* c. 14, n. 91 (P. L. 16, 289); *Epist.* 70, n. 12 (16, 1237); *de Abraham,* 1. I, n. 89-90 (14, 453). JERÓNIMO, *Epist.* 123, n. 13 (22, 1055); *in Osee,* 1. 3, c. 12 (25, 930). AGUSTÍN, *In psalm.* 126, n. 8 (37, 1673); *s.* 4, n. 11 (38, 39). GREGORIO, *Moral. in Job,* 1. 30, c. 25, n. 72 (76, 563). PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *C. Judaeos* (57, 799). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.* (120, 133-4 y 143-7). HILDEBERTO, *s.* 105 (171, 822-8). PSEUDO-HUGO, *Alleg. in V. T.,* (175, 648); etc.

Raquel y Lía son los dos pueblos cuya unión constituye la Iglesia: JERÓNIMO (P. L. 25, 916, 930, 1385); *Epist.* 123 (H., t. 3, p. 87). RUPERTO, *In Gen.,* 1, 7, c. 29 (P. L. 167, 474-5).

80 AMBROSIO, *De viduis,* c. 8 (P. L. 16, 249). PRÓSPERO, *Liber de promissis,* p. 2, c. 17 (51, 785).

81 CIPRIANO, *De oratione dominica,* c. 5 (HARTEL, p. 269). Cfr. ODILÓN DE CLUNY, *s.* 15 (P. L. 142, 1033). PSEUDO-BEDA (93, 431 A). PSEUDO-HUGO, *Alleg. in. V. T.,* 1. 5, c. 3 (175, 682). NICETAS DE REMESIANA, *De utilitate hymnorum* (TURNER, *The J. of th. St.,* t. 24, p. 239).

82 PSEUDO-CRISÓSTOMO (P. G. 61, 705). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae,* n. 96 (P. L. 83, 113). PSEUDO-HUGO, *Alleg. in V. T.,* 1. 7, c. 11 (175, 709); cfr. c. 23-5 (716-8). RUPERTO (167, 1261).

83 JERÓNIMO, *Epist.* 53, n. 8 (H., t. 1, p. 461). Las dos madres del juicio de Salomón son la Sinagoga y la Iglesia: JERÓNIMO, *Epist.* 74 (H., t. 2, pp. 23-29).

84 PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rom.,* 7 (P. G. 59, 670).

sia ex gentibus particularmente elocuente. Está Jael, esa pagana en cuyas manos se confirmó la victoria[85], y la Etíope, la mujer cusita que Moisés toma por esposa: al unirse a ella, hace naturalmente pensar en la unión que su Ley debe un día contraer con la Gentilidad, o incluso en el brote silvestre que debe ser injertado sobre el olivo verdadero[86]. He ahí ahora el extraño grupo de las cuatro mujeres que san Mateo señala intencionadamente —no nombra a ninguna otra— en su genealogía de Jesús: Thamar[87], Rahab, Ruth, y la cuarta, Betsabé, a la que designa solamente como «la que fue mujer de Urías»[88]. Ruth era una mujer pobre: Cristo, sin embargo, no la desdeñó, y esa miserable humanidad le ha dado una posteridad real[89]. He ahí, por el contrario, a la reina de Saba, «que deja sus ritos y su camino errado para venir a Jerusalén a escuchar la sabiduría de Cristo, rey pacífico, y ofrecerle el oro de la sabiduría y las piedras preciosas de las virtudes»[90]; y

[85] ORÍGENES, *In Judic.*, h. 5, n. 5 (B., pp. 495-6). EFRÉN, *In Judic.*, 4, 4. ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae* (P. L. 83, 111). RABANO MAURO, *In Judic.*, 1. I, c. 12 (108, 1136).

[86] IRENEO, *Adv. Haereses*, 4, 20, 12 (P. G. 7, 1042). ORÍGENES, *In Num.*, h. 6, n. 4 y h. 7, n. 1 (B., pp. 36-8). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Num.* (P. G. 69, 593-6). AMBROSIO, *Epist.* 63 (P. L. 16, 1204 A). JERÓNIMO, *In Sophoniam* (25, 1369 A). PRÓSPERO, *L. de promissis*, p. 2, c. 9 (P. L. 51, 777). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae* (83, 109). RUPERTO (167, 872).

[87] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, h. 3, n. 4 (P. G. 57, 35). TEODORETO, *In Jos.*, int. 2 (80, 461-4) HIPÓLITO, fr. 12 y 13 *in Gen.* (ACHELIS, pp. 95-7). RABANO MAURO, *In Ruth*, c. 14 (P. L. 108, 1220). PEDRO DAMIANO (145, 858 A). RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 9, c. 2 (170, 241); *In genesim* (167, 516-17).

[88] *Mat.*, I. *Scholia vetera* (P. G. 106, 1078). CIPRIANO, *Epist.* 69, c. 4 (BAYARD, t. 2, p. 241). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Opus imp. in Mat.*, h. 1 (P. G. 56, 614-20). JERÓNIMO, *In vigilia Pasche* (MORIN, *Anecd. Mareds.*, 3, 2, p. 406). AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 1. 22, c. 87 (P. L. 42, 458-9). RABANO MAURO, *hom. 163 in evang.* (110, 458). PSEUDO-PRIMASIO (68, 770). ATTON DE VERCEIL (134, 810). ANSELMO DE LAON, *Enarrationes in Mat.*, c. 1 (162, 1238-41). RUPERTO (167, 1008). D. BAR SALIBI, *Comment. in evangelia* (tr. fr. SEDLACEK, fasc. 1, pp. 27-8). Cfr. PSEUDO-AMBROSIO (P. L. 17, 698).

«¿Qué significan esas cuatro mujeres pecadoras o extranjeras, señaladas entre los antepasados del Rey de Israel? No se puede dejar de pensar en las cuatro célebres «madres de Israel», Sara, Rebeca, Raquel y Lía, que se complace en celebrar el Targum»: A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, p. 181 (cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, t. 1, pp. 29-30). En el pensamiento de Mateo, más bien extranjeras que pecadoras (LAGRANGE); pero en la exégesis espiritual, las dos cualidades se confundían. AMBROSIO, *In Lucam:* «Ecclesia ex Gentibus, hoc est ex peccatoribus» (P. L. 15, 1540). HONORIO DE AUTÚN (172, 283).

[89] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, h. 3, n. 4 (P. G. 57, 35-6). TEOFILACTO, *In Mat.*, c. 1 (123, 152). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. I, c. 1 (P. L. 120, 63). PSEUDO-HUGO, *Alleg. in V. T.*, 1. 4, c. 18 (175, 680). RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Benjamín major* (196). Ver sobre todo el largo comentario sobre Ruth de RABANO MAURO (P. L. 108, 1199-1224), que recoge la mayor parte de los rasgos del simbolismo tradicional, y les añade algunos otros, como lo dice él mismo en su carta al obispo Humberto: «Opus quod tibi transmitto, non tantum ex majorum dictis quae in eorum libris conscripta reperi, sed ex nostro labore, quantum divina gratia nos posse concessit, editum constant; ita ut partim Patrum sententias, partim etiam et nostri sensus exiguitatem, ubi necessarium existimavo, proferat» (1109-10).

[90] PAULINO DE NOLA, *Epist.* 5, n. 2 (P. L. 61, 168). RABANO MAURO, *In Paralip.* 1. 3, c. 9 (109, 472-4). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 6, c. 12 (120, 477). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 8, c. 11 (213, 394).

también a su émula, la hija del Faraón, a quien Salomón desposó: hija del demonio, que el «verdadero» Salomón supo atraer a su palacio[91]. Está finalmente la prostituta que el profeta Oseas recibe orden de tomar en matrimonio: «pues lo que Oseas había hecho en figura, Cristo lo ha llevado a cabo en realidad»[92].

Este último tipo de símbolos, que es uno de los más constantemente desarrollados[93], es también uno de los más importantes, porque nos recuerda lo que era la Iglesia en el pensamiento de los Padres, y cuál era la amplitud de su visión. En la historia privilegiada de los Patriarcas y del pueblo fiel contemplaban ellos los largos desposorios de Cristo y de su Iglesia, antes de las bodas místicas de Nazaret y del Calvario[94]. Pero, por muy lejos que extendiesen su mirada, tanto en los gentiles como en los judíos, apercibían ya, en vías de formación, el *Corpus Ecclesiae*. Para ellos efectivamente, en cierto sentido, la Iglesia no era otra cosa que el mismo género humano, en todas las fases de su historia, en tanto que debía abocar a Cristo y ser vivificado por su Espíritu. Esta era «toda la condición humana». No perdían de vista esta inmensa humanidad, «desde tan largo tiempo exiliada», «sin Dios», sin esperanza en el mundo, agotándose en esfuerzos aparentemente estériles, a la que Cristo arranca de sus ídolos y ama con un amor enteramente gratuito en esa desnudez lamentable a que el pecado la ha reducido, cuya purificación y santificación emprende hasta transformarla de noche en luz[95] y hacerla finalmente su esposa *sine ruga neque macula*[96].

---

[91] RUPERTO, *In Reg.*, 1. 3, c. 16 (P. L. 167, 1159). Igualmente aquella otra hija del Faraón que descubrió al pequeño Moisés: PSEUDO-AGUSTÍN, *sermón* 18 (P. L. 39, 1176). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae*, n. 58 (83, 109). ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 2, n. 4 (B., p. 159). CIRILO DE ALEJANDRÍA (P. G. 69, 397, B). HILARIO, *Tractatus mysteriorum* (p. 23).

[92] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 20, 12 (P. G. 7, 1042). Sobre la esposa de Sansón, AGUSTÍN (?), *sermón* 364, n. 2: «Meretrix quam Samson in conjugium sumit, Ecclesia est, quae ante agnitionem unius Dei cum idolis fornicata fuit, quam postea sibi Christus ajunxit» (P. L. 39, 1640). Sobre la viuda de Sarepta: SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 6, c. 8 (213, 286).

[93] Podemos citar todavía la penitencia de David, que según AMBROSIO prefigura la venida de la Iglesia a Cristo: *Apologia David altera*, c. 6-10 (P. L. 14, 899-909); o la penitencia de Nínive, según JERÓNIMO, *In Sophoniam*, c. 2: «Ninivem, id est speciosam, quae ad praedicationem Jonae, id est columbae, egerit paenitentiam, Ecclesiam interpretati sumus de Gentibus congregatam» (25, 1370); *In Jonam* (1152 A). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1, 18, c. 44 (41, 605).

[94] BEDA, *In exod.*, c. 24: «Servus iste senior, imaginem Legis habet, per quam Ecclesia sponsa Christo despondebatur...» (P. L. 91, 256).

[95] RUPERTO, *In Genesim*, 1. 4, c. 1: «Universum quod passionem dominicam praecessit Ecclesiae corpus...» (P. L. 167, 325); *In Exod.*, 1. 2, c. 21: «At vero praesens Ecclesia, quae nox aliquando erat, hac prima resurrectione fit lux, et sicut dies illuminatur» (169, 629). Cfr. *Ephes.*, V, 26.

[96] AMBROSIO, *Apologia David altera*, c. 8, n. 41-44: «Nudata est omnis humana conditio... Vidit Ecclesiam suam nudam, vidit, et amavit. Vidit nudam dilectam, et quasi Filius caritatis adamavit...» (P. L. 14, 903-5). CASIODORO, *In psalm.* 50: «ut significaretur Ecclesia Gentium peccatis suis sordida, conjunctione Domini esse mundanda» (70, 358). PSEUDO-AMBROSIO, *s.* 46, n. 15 y *s.* 47, n. 5 (17, 698 y 702). AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 57, n. 5 (35, 1789). CRISÓSTOMO, *In*

Desde el umbral de la Escritura, en el frontispicio de la historia, se les aparecía ya el Misterio en las relaciones de Adán y Eva[97]. Y es el mismo Misterio el que les ofrece la Escritura al otro extremo, en la «mujer vestida de sol» del Apocalipsis[98]. Está, pues, claro que no se trata aquí de un símbolo como otros, símbolo que vendría a distinguirse solamente por su frecuencia y por su mayor interés. Todos los otros más o menos de forma directa se relacionan con él. Es el símbolo central, y como el alma que dirige toda la interpretación del Antiguo Testamento[99]. De un modo indisoluble, esta interpretación se presenta a la vez como espiritual, histórica y social, y darle esta triple nota es decir, en una palabra, que tiene por objeto la Iglesia. *Prophetia semper figuris variantibus loquitur, sed res una in omnibus invenitur*[100]. Es lo que, sin intención explícita, nos enseña a su manera el lenguaje de san Hilario. Del mismo modo que, en labios de Hilario, la «praefigurationis significantia» que él discierne en cada página de los Libros santos equivale a su «spiritualis praeformatio», esta segunda expresión alterna con una tercera: «Ecclesiae praeformatio»[101]. Con ello queda propuesta nuestra doble equivalencia: el sentido espiritual, que es esencialmente un sentido profético, no es menos esencialmente un sentido «eclesial»[102]:

Galat., 4 (P. G. 61, 663). PROCOPIO DE GAZA, *In Isaiam* (87, 2357). PSEUDO-BEDA (P. L. 93, 715 A-B, etc.) BRUNO HERLIP (142, 189 A). PEDRO DAMIANO (145, 470).

[97] 2.ª *Clementis*, 14, 2. ORÍGENES, *I Cant.*, 1. 2 (p. 133). AMBROSIO, *In Luc.*, 1. 2, n. 85-88 (P. L. 15, 1584-5). AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 9, n. 10 (35, 1463). *In Apocal. expositio*, visio 3 (17, 813). ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Cognitione baptismi*, c. 7 (96, 114). ISAAC DE STELLA, *Sermo* 54: «Quasi Patrem reliquit et matrem, dum a Patre descendit et Synagogam deseruit, ut Ecclesiae Gentium adhaereret» (194, 1873).

[98] HIPÓLITO, *Sobre el Anticristo*, c. 61 (ACH., p. 41). RUPERTO, *In Apoc.*, 1. 7 (169, 1040-1). ROBERTO PAULULUS (177, 424). Estatua de la catedral de Reims (fachada, gablete de la derecha). Texto 33.

[99] HILARIO, *Tractatus mysteriorum*, 1. I, c. 1 (FEDER, p. 3-4). REMIGIO DE AUXERRE (P. L. 131, 567-68).

[100] ZENÓN, *Tract.* 13, c. 1 (P. L. 11, 428). San AGUSTÍN consiente en que se encuentren interpretaciones mejores que las suyas; pero siempre con la condición de que se refieran a Cristo y a la Iglesia: *De Civitate Dei*, 1. 15, c. 26, n. 2 y 1. 16, c. 2, n. 3 (P. L. 41, 473 y 479).

[101] *Tract. mysteriorum*, 1. I, n. 6 y 39-40; 1. 2, n. 2 y 5 (F., pp. 7, 26, 31, 33); *In Mat.*, c. 14, n. 3-4 (P. L. 9, 997 y 1004). La misma equivalencia para AGUSTÍN: *De catechizandis rudibus*, c. 33 (P. L. 40, 334). ORÍGENES, *in Cant. comment.*, passim: todo lo que se entiende de la Iglesia es ya «interior intellectus».

[102] ISIDORO DE SEVILLA, *De fide catholica*, 1. I, c. 20 (P. L. 83, 528-9). ORÍGENES, *In Levit.*, h. 13, n. 3: «ecclesiastica mysteria» (B., p. 471). Sobre los símbolos femeninos de la *Ecclesia ex gentibus* en el Antiguo Testamento: ORÍGENES, *In Cant. comment.*, 1. 2: sería demasiado largo y laborioso, dice, destacarlos todos (B., pp. 113-120). Ver también RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. 17, praef. (*Max. Bibl. vet. Patrum*, t. 17, pp. 207-8) y BRUNO DE SEGNI, *Sententiae*, 1. I, De figuris Ecclesiae: «Cum sint multa et pene innumerabilia in divinis voluminibus quae Sponsam Christi sanctam Ecclesiam significant...» (P. L. 165, 875-902).

Las alas de la paloma, dice el salmo, eran plateadas, y por debajo, sus plumas tenían el resplandor del oro. Esta paloma es la Escritura. Por las alas de plata que brillan por fuera hay que entender las palabras sagradas en su sentido literal. En cuanto al brillo del oro, designa los misterios preciosísimos de Cristo y de la Iglesia, que brillan por dentro [103].

La Iglesia es también anunciada en las visiones de los Profetas, del mismo modo que es figurada en todas las cosas de la antigua Ley y en los hechos de la «Historia santa». Lo es incluso, según el dicho de san Agustín, de una manera más clara que Cristo: «obscurius dixerunt Prophetae de Christo, quam de Ecclesia» [104]. Algunos autores cristianos dividirán en sus ensayos de clasificación metódica las profecías en dos partes: las que conciernen directamente a Cristo en su Cabeza, y las que le corresponden como su Cuerpo. Así proceden Junilius e Isidoro de Sevilla [105]. Así hacía ya Tertuliano [106]. Pero hay un libro particularmente rico en misterios en que estas dos partes están íntimamente mezcladas. En los Salmos, es constantemente Cristo quien habla, y constantemente también es de nosotros de quienes habla, por nosotros y en nosotros, del mismo modo que nosotros hablamos en El: «No ha querido hablar separadamente, porque no ha querido ser separado.» [107] De una frase para otra, y hasta en la misma frase, en una especie de trabazón continuada, tan pronto se expresa Cristo en su nombre sólo, como Salvador nacido de la Virgen, como se identifica con sus miembros, y entonces entra en escena la santa Iglesia, aunque es siempre el mismo «yo» quien se expresa en ese doble *papel* [108]. Lo mismo que se

---

[103] RUPERTO, *In Gen.*, l. 6, c. 43 (P. L. 167, 441-2). JERÓNIMO, *In Eccles.* (23, 1080); *Commentariolus in ps.* 67 (MORIN, p. 55).

[104] *In psalm.* 30, s. 2, n. 8 (P. L. 36, 244); y n. 9: «Caepit Spiritus Dei, caepit Deus ad Abraham praedicare velle ecclesiam... Christum figurate praedicabat, Ecclesiam aperte praedicavit... Et pene ubique Christus aliquo involucro sacramenti praedicatus est a prophetis, Ecclesia aperte» (245). *De fide rerum quae non videntur,* c. 3-4 (40, 174-8); etc.

[105] JUNILIO AFRICANO, *Instit. regul.*, l. 2, c. 23 (P. L. 68, 38-9) ISIDORO, *De fide catholica contra Judaeos* (93, 449-538). Cfr. AGUSTÍN, *s.* 129, n. 4-5, y *s.* 146, n. 2 (38, 722 y 797). BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, collatio 2, n. 14 (*Obras*, ed. de QUARACCHI, t. 5, p. 338).

[106] *Adversus Marcionem,* l. 3 (c. 1-19, y c. 20-24; cfr. Kr., p. 410).

[107] AGUSTÍN, *In psalm.* 56, n. 1 (P. L. 36, 662); *in psalm.* 142, n. 3: «No os maravilléis de que sean dos en una sola voz, si son dos en una sola carne» (37, 1847); *sermo* 129 (38, 722-5); *De Civitate Dei*, l. 17, c. 15 (41, 548). REMIGIO DE AUXERRE (131, 593). BERNARDO, sobre la Iglesia «carius corpus Christus»: *In Cantic., sermo* 12, n. 7 (183, 831). HONORIO DE AUTÚN (172, 271). Sto. TOMÁS, *In Davidem, proemium* (VIVES, t. 18, p. 230).

[108] AGUSTÍN, *In psalm.* 37, n. 6 (36, 399-400); *in psalm.* 138, n. 1-4 (37, 1785-6). Cfr. TYCONIUS, *Liber regularum*, reg. 1 (BURKITT, pp. 1-7). Este principio de exégesis era común a Agustín y a algunos de sus adversarios, como el arriano Maximino (sermón para la Ascensión, publicado por TURNER, *The J. of theol. Studies*, t. 16, pp. 171-172). Traducimos aquí por «yo» y por «papel» la misma palabra *persona*, que Agustín emplea alternativamente en dos sentidos análogos pero opuestos: «Non dividuntur personae... Aliquando ex persona solius capitis loquitur, aliquando ex persona corporis sui»; cfr. *De doctrina christiana*, l. 3, c. 31: «Christi et

encuentra en los Salmos existe también en otras profecías. Las lamentaciones de Jeremías, por ejemplo, son igualmente aplicables «a los sufrimientos de Cristo y a las tribulaciones de la Iglesia»[109]. El misterioso Siervo de Yahvé, cuyo relieve personal es tan acusado en ciertos pasajes, hace igualmente pensar además en una colectividad[110]. No nos hemos de sorprender por ello, sino recordar aquí también que «es una absoluta necesidad, para comprender la Escritura, pensar en el Cristo total y completo»[111].

Un principio análogo orienta la interpretación de muchos textos evan-

---

Ecclesiae unam personam nobis intimari..., una eademque persona» (34, 82); o *sermo* 364, n. 2: «Quaedam ergo fecit Samson ex persona capitis, quaedam ex persona corporis, totum tamen ex persona Christi» (39, 1640). El primer modo de decir era corriente antes de san Agustín; así TERTULIANO, *Adversus Marcionem* (Kr., p. 444); CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 4: «Quam unam Ecclesiam ex persona Domini designat» (HARTEL, p. 213; cfr. *Epist.* 69, c. 2, n. 1, BAYARD, t. 2, p. 240); o AMBROSIO, *In psalm.* (PETSCHENING, pp. 179, 229, 237, etc., pero también p. 311). Es el simple calco del griego πρόσωπον (cfr. TEODORETO, *In psalm.* 43; P. G. 80, 1177); *persona* equivale en él frecuentemente a *typus, species, figura;* así en las traducciones de Orígenes por RUFINO; «personam tenet, tenet figuram, figuram tenere» *(in Gen.*, hom. 14, n. 3, BAEHRENS pp. 123 y 125; cfr. *In Cantic.*, l. 2, B., p. 113), «haec ergo Ecclesia sit quasi omnium una persona» (*In Cantic.*, l. I, B., p. 90), o en el *De sacramentis* (P. L. 16, 425 y 426). Cfr. JERÓNIMO: «ex persona humanae sapientiae», «ex persona Hierusalem», «sub persona gladii» (P. L. 24, 297 B, 779 C; 25, 208 C). La segunda manera de hablar será frecuente en GREGORIO MAGNO. No hay que forzar por otra parte demasiado el sentido. Ver también AGUSTÍN, *Adnotationes in Job.*, c. 29: «Haec ex persona dici videntur Ecclesiae simul cum capite Christo» (P. L. 34, 855); *In psalm.* 30, n. 4: «Fit ergo tamquam ex duobus una quaedam persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa» (36, 232); *In psalm.* 61, n. 4: «Debemus intelligere personam nostram personam Ecclesiae nostrae, personam Corporis Christi. Unus enim homo cum capite et corpore suo Jesus Christus» (36, 730); *De perfectione justitiae* (44, 310), etc. Cfr. ORÍGENES, *In Joannem*, t. 32, 15 (P. L. 14, 805 D).

[109] PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Lament.* (P. L. 120, 1161).

[110] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 18, c. 29 (P. L. 41, 585-6); *Epist.* 140, c. 18 (32, 543-5). Cfr. REMIGIO DE LYON, *Liber de tribus epistolis*, c. 17 (121, 1015-17).

[111] AGUSTÍN, *In psalm.* 30, enarr. 2, n. 4: «In Christo loquitur Ecclesia et in Ecclesia loquitur Christus; et corpus in capite, et caput in corpore» (P. L. 36, 231-2); *In psalm.* 40, sermo 2, n. 1-2 (37, 1159-61); *in psalm.* 140, n. 4 (1817); *in psalm.* 142, n. 3 (1846). GREGORIO, *Moralia in Job.*, praef., c. 6, n. 14: «Quia Redemptor noster unam se personam cum sancta Ecclesia quam assumpsit, exhibuit... quisquis eum in semetipso significat, modo hunc ex capite, modo ex corpore designat, ut non solum vocem capitis, sed etiam corporis teneat» (75, 525). PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 10: «Ubi mira unitas in hoc, et in aliis quibuslibet locis, Christi et Ecclesiae declaratur, dum quod nos in illo gerimus, et ille in nobis agere monstratur» (120, 1306). PSEUDO-HAIMÓN, *Hom.* 72 (118, 462 A). RUPERTO: «Ib capitis, hic membrorum mysterium est» (167, 1245 D). HONORIO DE AUTÚN (172, 272 C y 279 B). También sobre estos principios está fundado todo el comentario del PSEUDO-BEDA *sobre los Salmos* (93, 501 C, 507 A, etc.).

La misma doctrina en muchos griegos: IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 22, 2 (P. G. 7, 1047). ATANASIO, *Discurso contra los Arrianos* (26). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.*, l. 9 (74, 256); Quod unus sit Christus (75, 1325); etc. ANASTASIO EL SINAÍTA, *In Hexaemeron*, praef. (89, 854-6). Sobre la Iglesia en los salmos: TEODORETO, *In psalmos*, praefat. (80, 860) et passim. Sobre la continuación del procedimiento exegético aquí señalado hasta el siglo XVI, ver MERSCH, t. 2, pp. 144-6. Texto 34.

gélicos: «comunicación de idiomas» entre la Cabeza y los miembros del único Cuerpo de Cristo, como hemos visto. Y como ya habíamos notado en este último caso, podríamos ahora destacar lo que constituye, más que una intemperancia en la aplicación del principio, un verdadero abuso. Fue utilizado a veces demasiado cómodamente primero contra el arrianismo, siguiendo a Atanasio, después contra los nestorianos —en favor de una cristología teñida por lo demás de docetismo—, para eludir algunos textos que se juzgaban embarazosos, como la frase sobre la ignorancia del último día, el anuncio de la próxima venida del Hijo del hombre[112], el relato de la Agonía, o la mención del grito de angustia lanzado por el Crucificado. Pero este abuso[113] sólo fue posible en virtud del principio doctrinal previamente profesado. Vemos, en efecto, cómo Orígenes, que en su explicación de san Mateo no duda en discernir en el «ut quid me dereliquisti» una queja del Salvador a su Padre por la humillación a que se veía reducido, reconoce en ese mismo grito, en su comentario a los Salmos, «la voz de la humanidad que clama su angustia por la boca de su jefe y representante». Y se ha podido también decir que san Agustín, que vuelve en muchas ocasiones sobre este mismo pasaje, «en ninguna lo ha hecho como polemista ni como apologista, sino más bien como exegeta y como teólogo»[114]. Tanto en Getsemaní como sobre el Calvario, Jesús ha podido hablar en nombre propio; pero no menos igualmente ha hablado en nombre de la humanidad: «Sive caput loquatur, sive membra, unus Christus loquitur. Et capitis proprium est loqui *etiam* in persona membrorum.»[115].

Pero no son solamente algunos pasajes de este género, es todo el conjunto del Evangelio el que da lugar, como el propio Antiguo Testamento, a una exégesis espiritual en la que se manifiesta, siempre predominante, la preocupación por el Gran Misterio colectivo. ¡Con qué ingeniosidad no vemos figurados en muchos episodios los dos pueblos que se reparten el mundo, sus destinos diversos, la diversidad de sus actitudes respecto a Cristo, su unión final en una misma Iglesia! Nazareth representa natural-

---

[112] Cfr. PASCASIO RADBERTO, *In Mat.* (P. L. 120, col. 799, 808-9, 819, 827-8).

[113] Abuso inverso en FÉLIX DE URGEL, y puntualizado por AGOBARDO, *Adversus Felicem*, c. 37 y 38: «Ista communio capitis et corporis magis est in vocibus Scripturam, quam in actibus et rebus» (P. L. 104, 62-5).

[114] Sobre toda esta cuestión, ver los dos excelentes artículos de G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*, en *Revue des Sciences philosophiques et théol.*, 1924, pp. 310-26, y *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV et V siècles*, en *Revue des Sciences religieuses*, 1925, pp. 609-33.

[115] AGUSTÍN, *In psalm.* 140, n. 3 (P. L. 37, 1817). ORÍGENES, *In Mat.*, series 135 (Kl., pp. 278-81); *In psalm.* 21 (P. G. 12, 1253); cfr. *Periarchon*, 2, 8, 5 (11, 225). GREGORIO NACIANCENO (36, 108-109). Cfr. LEÓN, *Sermón* 67, c. 7 (P. L. 54, 372). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 64 (P. O. 8, 318-20). JERÓNIMO, *In Zachariam* (P. L. 25, 1438 A). HETERIO y BEATO (96, 985, 986, 1018). GUITMUNDO DE AVERSA (149, 1459 A-B). Caso análogo, más curioso: una misma profecía de Ageo, según el hebreo se aplica a la Cabeza, y según los Setenta, al Cuerpo; AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 18, c. 45, n. 1 (P. L. 41, 606).

mente a los judíos incrédulos, y Cafarnaum la abigarrada muchedumbre de los gentiles [116]. Marta y María, antes de ser la acción y la contemplación, son la Sinagoga y la Iglesia [117]. El asno sobre el que Jesús hace su entrada en Jerusalén, son los creyentes venidos del judaísmo, y el jumento que marcha a su lado, son los que vienen de la gentilidad [118]. Los dos ladrones son los judíos y los «griegos», cuyas faltas todas son crucificadas con Cristo [119]. Los dos ciegos de Jericó son también los dos pueblos que deben ser iluminados y reconciliados en Cristo [120], a menos que sean Israel y Judá, o al contrario los dos gentiles, figura el uno de la posteridad de Cam y el otro de Jafet [121]. En Zaqueo todavía se ve a ese mismo pueblo de los gentiles [122], e igualmente en la Cananea o en su hija [123]. María de Magdala, la Samaritana, la mujer adúltera son con su conversión [124], cada una a su manera, la *Ecclesia ex gentibus*, e igualmente la mujer que toca el manto de Jesús [125], mientras que

[116] ORÍGENES, *In Luc.*, hom. 33 (RAUER, p. 196).

[117] PSEUDO-CRISÓSTOMO (P. G. 61, 701). Cfr. PEDRO CRISÓLOGO, *s.* 76 (P. L. 52, 414).

[118] ORÍGENES, *In Jo.*, t. 10, n. 18 (Pr., 201-2). PSEUDO-EPIFANIO, *hom.* 6 (P. G. 43, 504). AMBROSIO, *Epist.* 74, n. 9 (P. L. 16, 1257). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9, c. 21 (120, 700-1). PSEUDO-HAIMÓN, *hom.* 63 (118, 354 D y 356 B-D). HILDEBERTO, *s.* 31 y 33 (171, 490 y 505). BRUNO DE SEGNI, *Sent.*, 1. 4, c. 8 (165, 997). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 6, c. 10 (213, 292).

[119] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.*, 1. 12 (P. G. 74, 653). AMBROSIO, *In Lucam*, (P. L. 15, 1034 C). Ver las sutiles explicaciones de PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 12, c. 27 (P. L. 120, 950-1).

[120] AGUSTÍN, *s.* 88, n. 10 (P. L. 38, 544-5). *Opus imp. in Mat,*. hom. 36 (P. G. 56, 832). CHR. DRUTHMAR, *In Mat.* (P. L. 106, 1341). RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 10, c. 29 (170, 291). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 7, c. 11 (213, 384). Cfr. ISAAC DE STELLA, *s.* 28: «Vidensque Divinitas caecam et sedentem in tenebris humanitatem» (194, 1782).

[121] HILARIO, *In Mat.*, c. 20, n. 13 (P. L. 9, 1033-4; cfr. c. 19, n. 3, col. 1024, sobre los niños rechazados por los apóstoles). Interpretaciones expuestas y discutidas en PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9, c. 20 (120, 692-4).

[122] ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae*, 226 (P. L. 83, 127).

[123] PSEUDO-CRISÓSTOMO (P. G. 59, 654). HILARIO, *In Matthaeum*, c. 14, n. 4-5 (P. L. 1004-5). AGUSTÍN, *Sermón* 77, n. 9-12 (38, 487-8). BEDA, *In Marc.*, 1. 2 (92, 202). RABANO MAURO, *In Ruth* (108, 1208). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 7, c. 15 (120, 541-4). RAÚL EL ARDIENTE (155, 1800). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.*, 1. 2, c. 27 (175, 796). El monte de los Olivos figura la Iglesia «in qua sunt plantatae olivae»: ORÍGENES, *In Mat.*, *series* 32 (Kl., p. 57).

[124] PEDRO CRISÓLOGO, *Sermones* 75 y 76 (P. L. 52, 412-5); *Sermón* 95 (467-9). PAULINO DE NOLA, *Epist.* 23, n. 31-34 (61, 277-280). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Luc.* (30, 572). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae*, 236 y 238 (83, 128). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. I, c. 1 (120, 66). RUPERTO, *De victoria Verbi*, 1. 13, c. 18 (169, 1499); *De divinis officiis*, 1. 8, c. 11 (170, 228-9). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.* (175, col. 755-6, 760, 810). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 6, c. 9 (213, 291). La pecadora en casa de Simón: AMBROSIO, *Epist.* 40 y 41 (P. L. 16, 1110 y 1115-19). JERÓNIMO, *Epist.* 74 (H., t. 2, p. 25) PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermón* 83, n. 2 (39, 1906-7).

[125] AGUSTÍN, *Sermón* 77, n. 8 (P. L. 38, 486); *Sermón Morin* 7 (pp. 611-13). GREGORIO, *In Evangelia*, hom. 31, n. 7, sobre la «mulier inclinata» que Cristo endereza (P. L. 76, 1231). RABANO MAURO, *In evang.*, hom. 87 (110, 313). II Concilio de Toledo (GONZÁLEZ, p. 469); etc. Es la «Ecclesia ex gentibus» la que viene a tocar el manto de Jesús, pero bajo otro aspecto la Iglesia es ese mismo manto: AGUSTÍN, *Sermón* 78, n. 2 (P. L. 38, 490-1); PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 5, c. 9 (120, 382 y 384).

la suegra de Simón Pedro figura en su curación a la *Ecclesia ex circuncisione*[126]. El ciego de nacimiento de Siloé es símbolo de todo el género humano, que el Redentor arranca de su condenación: sus ojos tan bellos, espejos de la divinidad, obscurecidos un tiempo por haber posado su mirada sobre el Príncipe de las Tinieblas, helos ahora vueltos a la luz[127]. Si Jesús nació en Belén, casa de pan, es que sólo hay una Casa en donde pueda encontrarse el verdadero Pan celestial[128]. Cuando apacigua la tempestad, viene en socorro de su Iglesia agitada por las aguas contrarias del siglo y por los vientos de los espíritus impuros, para conducirla a la paz de la patria[129]. Cuando Pedro, en nombre de Jesús de Nazaret, levanta al cojo apostado junto a la Puerta Hermosa, cura a la misma Iglesia, es decir al género humano, que claudicaba en la idolatría, y por esa Puerta Hermosa que es Jesús, lo conduce al conocimiento del verdadero Dios[130]...

Las parábolas, sobre todo, son objeto de semejantes interpretaciones. Hemos tenido ocasión de verlo en la oveja perdida y en los obreros enviados a la viña. Es lo mismo en los invitados al banquete de bodas[131], en Lázaro y el mal rico, en el Fariseo y el Publicano[132], en los viñadores rebeldes[133], etc. En más de un caso era por lo demás, fuera de los detalles, la interpretación obvia. Pero los desarrollos alegóricos menos objetivos no

[126] ANSELMO DE LAON, *In Mat.*, (P. L. 162, 1322).

[127] LEÓN, *Sermón* 74, c. 4 (P. L. 54, 399). CESÁREO DE ARLÉS, *Sermón* 172, n. 3: «Caecus ille totus generis humani imaginem praeferebat. Sputum ergo luto conjunctum est, et oculatus est caecus: Verbum incarnatum est, et inluminatus est mundus» (MORIN, p. 664). GREGORIO, *In evang.* 1. I, hom. 2: «Caecus quippe est genus humanum, etc.» (76, 1082). RUPERTO, *De divina officiis*, l. 4, c. 8 y 21: «Genus humanum, magnum utique caecum, qui pulchros oculos ad videndum Creatorem mundi, ubi fulget imago Factoris, inditos, in primo parente principem tenebrarum respiciente, perdidit» (170, 95 y 114).

[128] CHRISTIAN DRUTHMAR, *In Mat.*, c. 2 (P. L. 106, 1285). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 2, c. 2 (120, 125-6 y 134). REMIGIO DE AUXERRE, *Hom.* 7 (131, 903).

[129] ORÍGENES, *In Mat.*, t. 11, n. 6 (Kl., pp. 43-4). HIPÓLITO, *De Christo et Antichristo*, c. 59 (ACHELIS, pp. 39-40). HILARIO, *In Mat.*, c. 7, n. 9 (P. L. 9, 957). AGUSTÍN, *Serm.* 63, n. 1 y 75, n. 4-8 (38, 424 y 475-7). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 21 (52, 257-8). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Marc.* (30, 561-2). PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermón* 72, n. 2 (39, 1884-5). MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 108 y *sermón* 95 (57, 503 y 723). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 5, c. 8 (120, 360); 1. 7, c. 14 (523-8). REMIGIO DE AUXERRE, *Hom.* 9 (131, 913-17). ISAAC DE STELLA, *Sermón* 13 (194, 1732-5). RAÚL EL ARDIENTE, *Hom. 25 y 41 in dominic.* (155, 1756 y 2090).

[130] SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 74 (P. O. 12, 102-7). RABANO MAURO, *Hom. 107 in evang. et epist.* (P. L. 110, 347-8).

[131] ORÍGENES, *In Mat.*, t. 17, n. 21-4 (Kl., pp. 642-51). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Luc.* (P. G. 72, 797). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 10, c. 22 (P. L. 120, 739-45).

[132] PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 30 (P. L. 52, 285). GREGORIO, *In evangelia*, 1. 2, hom. 40 (76, 1304).

[133] ORÍGENES, *In Mat.*, t. 17, n. 6 (Kl., p. 591).

son aquí los menos reveladores. Indican en qué dirección se orienta espontáneamente la «analogía de la fe» [134].

Las narraciones del dracma perdido y del hijo pródigo forman en el capítulo quince de san Lucas, junto con la de la oveja perdida el grupo delicioso de las «parábolas de la misericordia». No nos hemos de maravillar que hayan sido comentadas a menudo juntas y en el mismo sentido [135]. ¿Qué mejor símbolo del género humano hecho a imagen de Dios podía imaginarse que ese humilde denario de cobre «que lleva una efigie real»? Poco importa que sea una mujer quien lo busca: esta mujer es la Sabiduría —*incarnata Sapientia* [136]—, por consiguiente el Verbo. Todo su tesoro consiste en diez piezas: pues con el género humano están los nueve coros de ángeles. Y si convoca finalmente a sus vecinas para participarles su gozo, también Cristo llama a los ejércitos celestiales para festejar con él la salvación de los hombres [137]. También el hijo pródigo representaba a los ojos de muchos la humanidad pecadora, mientras que en su hermano mayor, que había permanecido siempre en casa, creían reconocer a los ángeles fieles. Este último rasgo, que era manifiestamente forzado, encontró muy pronto detractores. Cirilo de Alejandría lo señala para rechazarlo [138]. Pero ya la narración de san Lucas había encontrado otra interpretación, también colectiva, que la exégesis latina había de mantener largo tiempo [139]. Cuando quiso aplicarse la situación del hijo pródigo a la situación de los pecadores

---

[134] TERTULIANO, *De Pudicitia*, c. 9, n. 1: «Interpretamos las parábolas conforme a nuestro fondo doctrinal» (LABRIOLLE, p. 100).

[135] Ver, por ejemplo, AMBROSIO, *In Luc.* l. 7, n. 207-11: «Non otiose sanctus Lucas ex ordine tres parabolas posuit... Nonne Deus Pater, Christus pastor, mulier Ecclesia?... Prima misericordia, secunda suffragatio, tertia reconciliatio. Singula singulis quadrant: Redemptor subvenit, Ecclesia suffragatur, Auctor reconciliatur... Ovis illa quae perierat in Adam, levatur in Christo... Dives igitur pastor, cujus omnes nos centesima portio sumus... Non mediocris haec drachma est, in qua principis est figura... Oves sumus, petamus pascua. Drachmae sumus, habeamus praetium. Filii sumus, festinemus ad Patrem» (P. L. 15, 1755-6). Cfr. JERÓNIMO, *In Isaiam* (24, 615 C).

[136] RUPERTO (P. L. 169, 29 B).

[137] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 38, n. 14 (P. G. 36, 328). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Luc.*, 15 (61, 781). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Luc.* (72, 800). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 81 (P. O. 20, 383-4). TEOFILACTO, *In Luc.* (P. G. 123, 949). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 169 (P. L. 52, 641-3). GREGORIO, *In evangelia*, l. 2, hom. 34, n. 6 (76, 1249). BEDA, *In Luc.* (P. L. 92, 519-21). BRUNO DE SEGNI, *In Luc.* (165, 413-14). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.* l. 4, c. 21 (175, 820). BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, c. 10, n. 32 (182, 1018). De ahí la idea de los diez coros de ángeles: HONORIO DE AUTÚN, *Liber XII quaestionum*, c. 5 (172, 1160 D).

[138] *In Luc.* (P. G. 72, 804).

[139] No tenemos ya la interpretación de ORÍGENES, pero podría ser que fuese conforme a la que debían adoptar los latinos. No sería éste el único caso de tal género. Si los griegos, cuyas obras nos han llegado, ven aquí el símbolo de los justos y de los pecadores, con todo no les era desconocida la otra explicación, como lo testimonia la discusión de CIRILO DE ALEJANDRÍA (P. G. 72, 801-3).

arrepentidos en la Iglesia, Tertuliano protestó[140]: era su rigorismo que se revolvía, pero podía apelar, según parece, a una explicación, desde entonces clásica, que veía en el retorno del infeliz hijo al hogar paterno la conversión de las naciones paganas; en cuanto al hermano mayor, representaba a los judíos, «no que éstos sean inocentes y sumisos a Dios, sino porque envidian a las naciones por su salvación, ellos que debían haber permanecido siempre junto al Padre»[141].

En los dos hijos que el padre envía al trabajo —uno rehúsa primero ir y después va, el otro da muestras de sumisión y sin embargo luego no va—, era muy indicado y fácil reconocer a los gentiles y a los judíos. A pesar de más de una objeción, se impuso esta interpretación[142]. Los gentiles eran señalados los primeros, sea porque se remontaban hasta Noé mientras que la línea de los judíos sólo comenzaba con Abraham, sea porque en el pensamiento divino habían sido elegidos los primeros y destinados a crecer antes que Israel[143]. Habiendo primero abandonado al verdadero Dios por el culto de los ídolos, finalmente habían respondido a la llamada del Evangelio, mientras que los judíos corrompiendo con sus interpretaciones carnales la Ley que pretendían guardar, habían preparado su presente endurecimiento. El hijo verdaderamente obediente era el pueblo que, después de haber rechazado la esperanza del Mesías, había cambiado de pensar en el momento de su venida, no el pueblo que no había querido recibir a Aquél

[140] En el *De Penitentia,* TERTULIANO mismo había aplicado la parábola del hijo pródigo, como las del dracma y la oveja, al pecador arrepentido (c. 8; LABRIOLLE, p. 39). Calixto había de hacer lo mismo en su famoso edicto, y TERTULIANO, convertido al montanismo, se indigna por ello en el *De Pudicitia* (c. 8 y 9; LABRIOLLE, pp. 94-109). Se indigna igualmente de que Calixto haya hecho pintar sobre unos cálices la imagen del buen pastor conduciendo la oveja al redil (p. 86).

[141] JERÓNIMO, *Epist.* 21: «...quod autem ait: duos filios, omnes pene Scripturae de duorum vocatione populorum plenae sunt sacramentis...» (H., t. I, pp. 111, 115, 117, 137). AGUSTÍN, *Quaest. evang.,* 1. 2, q. 33 (P. L., 35, 1344-9). PRÓSPERO, *In psalm.* 139 (51, 395). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 5 (52, 197-201). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Luc.* (30, 574-5). MÁXIMO DE TURÍN, *De capit. evang.,* 18 (57, 825). GREGORIO, *Moralia in Job,* 1. 12, c. 6, n. 9 (75, 990-1). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae* (83, 126). BEDA, *In Luc.* (92, 522). PSEUDO-BEDA, *Hom.* 48 y 107 (92, 375 y 510). P. WINFRIDO, *Hom.* 87 (97, 1257). HAYMON, *Hom. 41 de tempore* (118, 247-53). BRUNO DE SEGNI, *In Luc.* (165, 414-20). RUPERTO, *De divinis officiis,* 1. 7, c. 11 (170, 191). GODEFRIDO, *Hom. dominic.* 31 (174, 201-10). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.,* 1. 4, c. 22 (175, 820). ZACARÍAS CHRYSOP., *De concordia evang.* (186, 305-10). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale,* 1. 7 (213, 361).

[142] Ver *Opus imperfectum in Matthaeum,* hom. 40 (P. G. 56, 849-52). HILARIO, *In Matthaeum,* c. 21, n. 11-15 (P. L. 9, 1039-1040). BRUNO DE SEGNI, *In Mat.* (P. L. 165, 247-8).

[143] Es sabido que estos versículos de *Mat.,* XXI, 28-32 plantean un problema de crítica textual: ¿cuál de los dos hijos era mencionado primero en el texto primitivo? No tomaremos partido en una cuestión que los especialistas todavía hoy resuelven en sentidos opuestos. Pero podemos observar que la solución sugerida por el examen de la tradición manuscrita lo es también por la de los comentarios antiguos.

que decía esperar[144]... Y esa mujer que metía su levadura en las tres medidas de harina, ¿qué era, pues, sino la Iglesia que, gracias a la levadura del Evangelio, une entre sí a los descendientes de los tres hijos de Noé, o a los hombres de los tres tiempos que se reparten la historia hasta Jesucristo, para henchir así la masa humana?[145]

Por un prodigio de sutileza sólo explicable por un hábito sostenido de enfocar históricamente la vida religiosa, se empezó también a señalar que las seis parábolas del capítulo trece de san Mateo se siguen entre sí como las seis edades del mundo: así la enseñanza parabólica en su conjunto era a su manera una historia santa. Los que sabían entenderla asistían a los destinos de la Simiente divina confiada a nuestra raza desde el paraíso terrestre hasta el gran Día del Juicio. El sembrador de cizaña jugaba su triste papel al lado de Adán y de Caín. El granito de mostaza había sido sembrado después del diluvio para convertirse en el árbol frondoso de los pueblos. El fermento de la fe de Abraham, recibido primero en la Sinagoga, debía invadir un día el mundo entero. A partir de David, un tesoro estaba oculto en el campo de la profecía. La perla preciosa entre todas, que los mejores de entre los judíos, despojados de sus riquezas desde el exilio, habían aprendido a desear, debía ser encontrada en el nacimiento de Cristo. Desde entonces, todos los que anuncian el Evangelio son como el padre de familia que distribuye sin cesar las cosas antiguas y las nuevas. La red del reino de los cielos se va llenando y, cuando venga el tiempo de la consumación, los ángeles realizarán el triunfo de los elegidos[146].

De un modo mucho más simple se prestaba a una larga exposición de nuestra historia colectiva la única parábola del buen Samaritano. En la tradición goza también de un favor particular. Cada uno de sus rasgos recibe su explicación alegórica, lo que permite ver en resumen, con una precisión en los detalles que hace pensar en los lienzos de los maestros holandeses, todo el Misterio de la Redención. Esta exégesis constituyó unanimidad.

---

[144] ORÍGENES, *In Mat.*, t. 17, n. 4 (Kl., pp. 587-9). EUSEBIO, *In Luc.* (P. G. 24, 540-1). *Scholia vetera in evang.* (106, 1144-5). TEOFILACTO, *In Mat.* (123, 377). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Mat.* (30, 557). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae* (83, 122). BEDA, *In Mat.* (92, 94). CHRISTIAN DRUTHMAR, *Expos. in Mat.* (106, 1436). RABANO MAURO, *In Mat.* (107, 1048) y *De Universo*, l. 4 (111, 78). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 9, c. 21 (120, 721); etc.

[145] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, hom. 46, n. 2 (P. G. 58, 478). PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rachel* (61, 700). HILARIO, *In Mat.*, c. 13, n. 6-5 (P. L. 9, 994-5). AMBROSIO, *In Luc.*, l. 7, n. 187-94 (15, 1749-62); *De penitentia*, l. I, n. 81: «...ut mundum omne sumatur» (16, 491 A). PSEUDO-AMBROSIO, *Sermón* 13 (17, 629-30). PEDRO CRISÓLOGO, *Sermón* 99 (62, 478-9). BEDA, *In Mat.*, (92, 68). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 7, c. 13 (120, 600). BRUNO DE SEGNI, *In Mat.*, (165, 191); *Sententiae* (989). SANTO TOMÁS, *In Mat.* c. 13 (VIVES, t. 19, p. 439). B. BAR SALIBI, *Comment. in evang.*: «...Ita doctrina mea ducet Paganos, Judaeos et Samaritanos ad unam fidem» (tr. fr. SEDLACEK, f. 2, p. 265). Cfr. RABANO MAURO, *In Mat.* (P. L. 107, 949-50). En AGUSTÍN, igual exégesis de las tres medidas de harina; pero la mujer es la Sabiduría: *Sermo* 111, n. 1 (P. L. 38, 641); *sermo Denis* 3, n. 5 (46, 828).

[146] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.* l. 7, c. 13 (P. L. 120, 508-10).

Debía ser corriente desde finales del siglo II, pues Orígenes, que la cita antes de añadir su propio comentario y que la encuentra «razonable» y «bella», la refiere a uno de esos «antiguos» cuyas sentencias gusta citar:

> El hombre significa Adán, con la vida que llevaba primero, y después con la caída causada por la desobediencia. Jerusalén significa el Paraíso, o la Jerusalén de lo alto. Jericó es el mundo. Los ladrones son las fuerzas adversas, sean los demonios o los falsos maestros que se presentan en nombre de Cristo. Las heridas son las desobediencias y los pecados. El hombre es despojado de sus vestidos, es decir que pierde la incorruptibilidad y la inmortalidad, y que es despojado de toda virtud. Es dejado medio muerto, porque la muerte ha conquistado la mitad de la naturaleza humana... El sacerdote es la Ley. El levita son los Profetas. El samaritano es Cristo que se ha revestido de carne por María. La bestia de carga es el cuerpo de Cristo.
>
> El vino es la palabra de enseñanza y de amonestación. El aceite es la palabra de «filantropía» y de piedad o de aliento. La hospedería es la Iglesia. El hotelero es el conjunto de los Apóstoles y de sus sucesores, obispos y maestros de las Iglesias, o bien los Angeles que presiden la Iglesia. Los dos denarios son los dos testamentos, el Antiguo y el Nuevo, o la caridad para con Dios y para con el prójimo, o también el conocimiento del Padre y del Hijo. El retorno de Samaria, finalmente, es la segunda venida de Cristo[147].

Las realidades de la vida interior, de la vida «espiritual» no son tampoco olvidadas. Esta exégesis social, que encuentra en todas partes a la totalidad del género humano en su relación con el Salvador, y que se muestra como obsesionado por la posición de la Iglesia y de la Sinagoga, no se interesa menos por el alma individual. Pero no son dos objetos separados, ni tampoco su orden —el orden mismo de la doctrina y de la «práctica»—es

---

[147] ORÍGENES, *In Luc.*, hom. 34 (RAUER, pp. 200-2) e *In Cant.* prólog. (B., p. 70). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Luc.* (P. G. 72, 680-684). *Scholia vetera* (106, 1196). TEOFILACTO, *In Luc.* (123, 848-852). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 89 (tr. fr. NAU, en *Revue de l'Orient chrétien*, 1929), pp. 11-20). ZENÓN, *Tract.* 13, c. 3 (P. L. 11, 431). AMBROSIO, *In Luc.*, l. 7, n. 73-84 (15, 1718-20); *De Paenitentia*, l. I, c. 11 (15, 482); *In psalm.* 40, n. 31 (PETSCH., pp. 250-1). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Luc.* (30, 573). AGUSTÍN, *Quaestiones evang.*, l. 2, q. 19 (P. L. 35, 1340-1); *Sermón* 171, n. 2 (38, 933-4). PSEUDO-AGUSTÍN, Sermón 366, n. 2 (39, 1647). PSEUDO-FULGENCIO, *Sermón* 61 (65, 931). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae* (83, 124). ELIGIO, *Hom.* 9 (87, 627). BEDA, *In Luc.* (92, 468-70). SMARAGDO, *In evang.* (102, 446-8). RABANO MAURO, *In evang...*, hom. 158 (110, 449-50; cfr. 111, 80). BRUNO DE SEGNI, *In Luc.* (165, 387-9). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in N. T.*, l. 4, c. 12 (175, 814-5); *Sermo in die Pentec.* (177, 1119-20). GILBERTO, *In Cantic.*, s. 7, n. 6 (184, 45); ISAAC DE STELLA, *Sermón* 6 (194, 1708-13). PEDRO LOMBARDO, *Sermón sobre el Adviento* (171, 378-80); cfr. *Sententiae*, l. 4, d. 1, c. 1 (aplicación a la institución de los sacramentos).

Un curioso sermón de ODÓN DE CHATEAUROUX aplica la parábola no ya a la obra de Cristo, sino a la de Francisco de Asís (PITRA, *Analecta novissima*, t. 2, pp. 270-3). PEDRO DE POITIERS reúne las dos parábolas del Samaritano y de la oveja perdida: *Sent.* l. 4 (P. L. 211, 1137); igualmente, glosa anónima in loc. (LANDGRAF, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1937, p. 197). Texto 35.

indiferente. Porque si todo lo que sucede a Cristo sucede a la Iglesia, «todo lo que sucede a la Iglesia sucede también a cada cristiano en particular». En esa máxima famosa de su carta a Mlle. de Roannez[148], resume Pascal la tradición unánime. El alma de que se trata es el alma creyente, es el *anima in Ecclesia*[149]. Puesto que solamente profetizando el Misterio de Cristo y de la Iglesia adquiere el Antiguo Testamento por así decir el derecho de significar las cosas del mundo eternal —pues no hay paso de la Jerusalén terrena a la Jerusalén celestial sino por la estela de Aquél que primero descendió—, también nosotros, solamente a condición de que veamos en uno y otro Testamento ese mismo Misterio doble y único, adquiriremos el derecho de extraer toda su significación espiritual. Pues no hay vida interior auténticamente sobrenatural sino en estrecha dependencia con el Hecho histórico de Cristo y con la Vida colectiva de la Iglesia. Nada escapa a esta doble y única mediación, y «de cuya Plenitud todos hemos recibido».

Ya se trate, pues, del Antiguo Testamento, o del Evangelio y especialmente de las parábolas, la Tradición mantiene a la par un doble sentido místico, uno que apunta a los destinos colectivos del género humano, y otro a la historia íntima del alma. Así, en fin de cuentas, todo lo que nos dice la Escritura encuentra en cada uno de nosotros su cumplimiento[150]: «Quidquid illic gestum historialiter legitur, totum in nobis per mysterium spiritualis intellectus impletur.»[151] Y «como el octavo es la perfección de nuestra esperanza, así el octavo es la suma de las virtudes»[152]. El Paraíso, que es la Iglesia con sus santos, es también el interior de cada uno de esos santos con sus virtudes[153]. En todo hombre hay una Iglesia y una Sinagoga —un Abel y un Caín, un Esaú y un Jacob, una Agar y una Sara—, dos pueblos que se enfrentan y uno debe vencer al otro[154]... Los dos ladrones puestos en cruz con Jesús, figuras de los dos pueblos, lo son también de dos actitudes del alma[155]. El llanto derramado en Babilonia por la hija de Sión cautiva, es a la

[148] Br., n. 209. THOMASSIN, *Traité des fêtes de l'Église*, l. 2, c. 3. Cfr. NEWMAN, *Sermons bearing upon Subjectus on the day* (1843), n. 10, p. 132.

[149] Cfr. JERÓNIMO (P. L. 25, 149 A, 235 A, 1565 B, 1469 C), etc. AMBROSIO, *Epist.* 71, n. 10: «anima evangelica, filia Ecclesiae» (16, 1243 A).

[150] ORÍGENES, *In Exod.*, h. 3, n. 3: «Et vere illud impletur in nobis, in quo Moises dedit figuram... Cum enim ipse elevaret manus, vincebatur Amalech; si vero velut lassas eas dejiceret, invalescebat Amalech. Ita ergo etiam nos in virtute crucis Christi extollamus brachia et elevemus in oratione sanctas manus...» (B., p. 170). *In Jesu Nave*, h. 4, n. 4 (B., p. 312). *In Genesim*, hom. 37, n. 6 (B., p. 37-38).

[151] PEDRO DAMIANO, *Opúsculo* 32, n. 2 (P. L. 145, 546 D).

[152] AMBROSIO, *In Lucam*, l. 5, c. 49 (P. L. 15, 1649 C).

[153] AMBROSIO, *De Paradiso*, c. 1, n. 4-5 (P. L. 14, 276); *Epist.* 45, n. 4 (16, 1142 C).

[154] ORÍGENES, *In Gen.*, hom. 12, n. 3: «Ego puto quod et de singulis nobis hoc dici potest, quia duae gentes et duo populi sint intra nos» (B., p. 109). AMBROSIO, *De Cain et Abel*, l. I, c. 2 (P. L. 14, 318); *De Abraham*, l. 2, n. 72-3 (494). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 15, c. 1 (41, 437-38). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in V. T.*, l. I, c. 10 (175, 640).

[155] *In Pascha sermo* 6 (P. G. 59, 743).

vez el de la futura Iglesia y el de toda alma humana, y las llamadas al arrepentimiento que el Señor le hace oír se dirigen por igual a una y otra[156]. Los perfumes derramados sobre los pies de Jesús durante la comida en casa de Simón el fariseo simbolizan toda conversión sincera: la incesante conversión de todo cristiano, en quien el pagano no está nunca definitivamente muerto, así como la conversión de la gentilidad: «conversam gentilitatem designat..., nos ergo, nos illa mulier expressit». Así como Cristo, nuevo Isaac, vino a perforar de nuevo los pozos de la Escritura que habían cegado los Filisteos, así perfora todavía en secreto cada día ese pozo que es el alma de los fieles[157]. La gran noche de Pascua evoca el paso del mar Rojo por los Hebreos y recuerda el paso definitivo a la Vida de Cristo resucitado: con ello se significa primero el paso del mundo entero «a la dignidad de Israel», pero también el paso de cada convertido a la Vida divina por el bautismo.El sepulcro de Cristo, que es el universo, es también el corazón de cada fiel[158]. Los cuatro ríos del Paraíso, que son los cuatro evangelios, son también las cuatro virtudes del alma, unos y otras salidos de la misma fuente: el costado abierto del Salvador[159]. El muro de separación entre los dos pueblos es también el que divide la vida de cada justo en la oposición del espíritu y de la carne, y la paz que se establece entre las potencias del cielo y de la tierra es la misma que la gracia instala en su corazón[160]. Después de haber sido aplicados a la Iglesia los símbolos del Tabernáculo, de la Casa, de la Ciudad... lo son igualmente al alma[161]. Esta también es una Jerusalén que debe alabar al Señor, «y para hablar en general, todo lo que en la Escritura conviene a la Iglesia puede también serle referido»[162]. *Unumquemlibet ex Ecclesia, tamquam Ecclesiam Christus alloquitur*[163].

Así es cómo las especulaciones antiguas tan universalmente extendidas sobre el microcosmos y el macrocosmos se convierten, por una doble trans-

---

[156] HILDEBERTO, Sermón 26 (P. L. 171, 463).

[157] ORÍGENES, *In Genes.*, hom. 10, n. 5 (B., 99-100). JUAN BELETH, *Rationale divinorum officiorum*, c. 105: «Opus vero recreationis fit quotidie» (P. L. 202, 127).

[158] *Capitula theologica et oeconomica*, 1, 16 (P. G. 90, 1105).

[159] DROGO, *Liber de creatione et redemptione primi hominis* (P. L. 166, 1550).

[160] GREGORIO NISENO, *Sobre las bienaventuranzas, discurso* 7 (P. G. 44, 1289-92).

[161] ORÍGENES, *In Exod.*, hom. 9, n. 4 (B., p. 240-4); *In Jesu Nave*, hom. 13, n. 1 (B., p. 371). JERÓNIMO, *In Ezech.*, l. 4, c. 16 (P. L. 25, 125); *In Isaiam* (24, 626 C). RABANO MAURO (108, 827 B). BALDUINO (204, 248). PSEUDO-HUGO, *Allegoriae in V. T.*, 1. I, c. 7 y 1. 8, c. 1 (175, 639 y 727). RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. 5, c. 1 (*Max. Bibl. vet. Patrum.* t. 17, p. 91). GERHOH, (*Libelli de lite*, t. 3, p. 468). Cfr. PROCOPIO DE GAZA, *In Isaiam:* πάσαν γάρ άγίαν ψυχήν καί τήν Εκκλησίαν δλην (P. G. 87, 2656).

[162] EUCHER, *Liber formularum spiritualis intelligentiae*, c. 10 (P. L. 50, 766). HESIQUIO, *In Leviticum:* «Illud quidem de omni intelligas Ecclesiae corpore, hoc autem de anima omni. Quemadmodum enim societas fidelium, sic et anima uniuscujusque sponsa Dei et Ecclesiae est» (P. G. 93, 1061 B). AMBROSIO, *Epist.* 29, n. 23 (P. L. 16, 1060).

[163] AGUSTÍN, *Sermón* 46, n. 37 (P. L. 48, 292); *Enchiridion*, c. 53 (40, 257). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 5, c. 9 (120, 387).

posición sobre un plano a la vez histórico y espiritual, en una doctrina sobre las relaciones de la historia social y de la historia individual de la salvación[164]. Hay una correspondencia entre el crecimiento espiritual del mundo y del alma individual, bajo los efectos de una misma iluminación divina[165]. El alma es el microcosmos de ese gran mundo que es la Iglesia, y encuentra en sí misma, en las vicisitudes de su vida interior, todas las etapas franqueadas por la Iglesia en su larga peregrinación. Del mismo modo que hay en el Cuerpo de Cristo una correspondencia entre la Cabeza y los miembros, la hay también entre cada uno de estos miembros y el conjunto del Cuerpo. San Buenaventura podrá, pues, trazar su Itinerario espiritual conforme al plan de las seis épocas bíblicas[166]. San Agustín, inspirándose en san Pablo, despliega los recursos de una psicología profunda para describir los cuatro estados, los cuatro *momentos* esenciales de la conciencia al mismo tiempo que los cuatro estados sucesivos de la humanidad: *Natura, Lex, Gratia, Patria*, simbolizándose así el devenir espiritual y el desarrollo temporal uno a otro[167]. La ontogénesis mística reproduce la filogénesis.

La exégesis del Cantar de los Cantares nos ofrece una rica ilustración de esta especie de registro por partida doble. Fundamentalmente, la Esposa del Cantar es la Iglesia[168]. Primero ella va errante en busca de su Amado

---

[164] La manera más exterior todavía de expresar estas relaciones es poner en series paralelas las edades del hombre y las del mundo, ya se cuenten de cada lado siete, o seis, o cinco, o solamente cuatro. La banalidad de las exposiciones de este género es a veces relevada por algunos rasgos ingeniosos, como se pueden encontrar en san AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, c. 22, n. 39: después de la primera infancia, el hombre pasa por el diluvio del olvido, etc. (P. L. 40, 338); cfr. *De Genesi contra Manichaeos*, 1. I, c. 23, n. 35-42 (34, 190-3); *De Civitate Dei*, 1. 16, c. 43, n. 3 (41, 522). EB. BAR BAHRIZ (?), *Expositio officiorum Ecclesiae*, tract. 3, c. 4 (tr fr. CONNOLLY, pp. 177-8). BUENAVENTURA, *Breviloquim*, prolog., n. 2 (QUAR., t. 5, p. 204).

[165] Cfr. ORÍGENES, *In Leviticum*, hom. 1, n. 4 (B., p. 286).

[166] QUARACCHI, t. 5, p. 295. Cfr. P. L. LANDSBERG, *La philosophie d'une expérience mystique, L'Itinerarium*, en *La Vie spirituelle*, mayo 1937, p. 81.

[167] *Expositio quarundam propositionum ex Epist. ad Romanos*, 13, (P. L. 2065); *Enchiridion*, c. 117 y 118 (40, 287). Sobre las seis edades espirituales: *De Genesi contra Manichaeos*, 1. I, n. 43 (34, 193-4). Siguiendo a san Agustín, ILDEFONSO DE TOLEDO, GUILLERMO DE SAINT THIERRY, HUGO DE SAN VÍCTOR, y otros han desarrollado estas correlaciones. Así, en los sermones atribuidos a HILDEBERTO, el *sermón* 35: «Scriptura etiam speculum dicitur, in quo imago cernitur, quia per Scripturae sacrae eruditionem, totius nostri status imago, quasi ante oculos nostros versatur... Quantae dignitatis fuerit hominis prima conditio, quantae calamitatis hominis praevaricatio, quanti honoris legis promulgatio, quantae gloriae gratiae coruscatio; quid dederit ac permiserit Deus, quidabstulerit diabolus, quid ostenderit decalogus, quid reddiderit Christus» (P. L. 171, 515).

En JUAN BELETH, *Rationale divinorum officiorum*, c. 55, cuadro de las cuatro edades del mundo y de la vida humana, cada una de las cuales se divide todavía en cuatro: es que cada año comprende cuatro estaciones, y cada jornada cuatro horas... (P. L. 202, 60-2). Cfr. SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 5, prólogo (213, 191).

[168] TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 4, c. 11 (Kr., p. 451). CASIODORO, *In psalterium praefatio*, c. 17 (P. L. 70, 23-24); etc.

que le anuncian los Profetas; lo encuentra por fin, recibe de él mil presentes, su belleza desde entonces es perfecta, «sin mancha ni arruga»; los dos Testamentos son sus dos pechos fecundos, en donde sus numerosos hijos hallan un alimento mejor que el vino[169]... Pero la Iglesia es aquí el prototipo del alma. Los dos mejores comentaristas del Cantar, Hipólito y Orígenes, nos lo recuerdan ya. Para Hipólito, si la Esposa es la Iglesia en cuanto viene a continuación de la Sinagoga, es también el alma que reside en esa Iglesia como en un jardín[170]. Orígenes establece entre una y otra un paralelismo constante. Por más que haga la aplicación de su texto tan pronto a una como a la otra, sin observar siempre un orden aparente, su pensamiento no ofrece lugar a dudas: todo lo que dice del alma no le es atribuido más que en participación con la Iglesia. Gusta también comparar las almas al grupo de muchachas que acompañan a la Esposa, lo que le permite hablar en plural al mismo tiempo que pone de relieve su dependencia; o bien ve en ese único Amado, «puro y sin tacha», al conjunto de almas santas «que componen todo el cuerpo de la Iglesia»[171]. Por una precisión de lenguaje, que procura manifiestamente, mientras que la Iglesia está unida a Cristo, el alma se adhiere al Logos: es que la ley de la encarnación, individual y social, dirige toda la vida espiritual. Hay que pasar por la carne del Logos para nutrirse de su divinidad. El alma sólo es instruida por el Logos y llega a ser su esposa en la casa que él mismo ha construido: pues el Maestro interior sólo se revela a quien recibe la Palabra de Cristo transmitida por la predicación de la Iglesia[172]. A propósito del versículo sobre el Esposo que mira a través de las rendijas de la ventana, nos explica todavía Orígenes que Cristo, antes de la plenitud de los tiempos, miraba a su Iglesia a través de la Ley y de los Profetas: ahora los dos Esposos se contemplan libremente en el gran día del Evangelio, el paso de la letra al espíritu ha sido consumado, la Esposa se reúne con su Esposo; mientras que el Logos se mantendrá siempre medio oculto tras la celosía de las criaturas, hasta el fin de los tiempos: pues por muy perfecta que haya llegado a ser un alma, todavía no sabría contemplar lo invisible sino por medio de figuras y de enigmas[173]...

Hemos insistido sobre el ejemplo de Orígenes, porque su importancia es capital, no solamente en este punto sino en muchos otros análogos. En

[169] Así TEODORETO, *In Cant.* (P. G. 81, 27-214).

[170] *Sobre el Cantar, fragmentos,* passim (BONWTESCH, pp. 343-374).

[171] *In Cant.*, hom. 1, n. 1 (BAEHRENS, p. 29); *Comment.*, 1. 4 (p. 232); *Scholia in Cant.* (P. G. 17, 253); *In Exodum,* hom. 2, n. 2: «animae quae nascuntur in Ecclesia» (B., p. 157). Cfr. GREGORIO MAGNO, colección *In Cant., proemium,* n. 10 (P. L. 79, 477).

[172] *In Cant. comment.*, passim (pp. 89, 102, 108, 218, 223, 233). *Epist.* 45, n. 4 (P. L. 16, 1142). JERÓNIMO, *In Jeremiam:* «Vox quoque sponsae, ecclesiasticae fidei; et vox sponsi, Domini Salvatoris» (24, 835 C).

[173] *Ibid.*, 1, 3 (p. 220). GREGORIO NISENO, *In Cantic.*, hom. 5: «Primero un rayo de luz había penetrado hasta el alma por el vano de los Profetas y la rendija de las prescripciones legales, etc.» (tr. fr. J. DANIÉLOU, en *Bulletin Joseph Lotte,* enero 1938, p. 181).

materia de interpretación de la Escritura, este gran espiritual, que fue también un gran hombre de Iglesia, no es sin duda de ningún modo el innovador que demasiado a menudo nos imaginamos, conforme a los testimonios equívocos de un Porfirio o de Focio, según los ataques de algunos adversarios extraviados por la pasión, o incluso conforme a ciertas de sus propias declaraciones, como en esos capítulos del libro *Contra Celsum* en que argumenta *ad hominem* comparando la exégesis cristiana a la de los literatos paganos. Pero es, sin duda, el gran iniciador. Su influencia desbordó con mucho lo que se ha convenido en llamar la escuela alejandrina. Especialmente sobre el Cantar de los Cantares, la doble exégesis que fue la suya y la de Hipólito se halla, en proporciones diferentes, en la mayor parte de sus numerosos sucesores [174], griegos o latinos. Será todavía en el siglo XII, llamada edad de oro de los comentarios sobre el Cantar, la que recogerá san Bernardo y Gilberto de Holanda, la de Guillermo de Saint-Thierry, Honorio de Autún, y la de Ricardo de San Víctor [175]. En el siglo XIII, será la de santo Tomás [176].

Ciertamente el enlace del sentido «externo» con el sentido «interior», del sentido «eclesial» con el sentido «individual», del sentido «alegórico» con el sentido «moral», o del *sacramentum* con el *exemplum*, no ha sido siempre explícitamente señalado, ni el orden sobrenatural ha sido siempre respetado. No todos nuestros exegetas dicen como san Gregorio Magno: «Hoc quod generaliter de cuncta Ecclesia diximus, *nunc* specialiter de unaquaque anima sentiamus.» [177] No todos ponen el cuidado que él aporta en su

---

[174] METODIO DE OLIMPIA, *Banquete*, disc. 7 (tr. fr. FARGES, p. 108 ss.). GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus* (WILMART-BATIFFOL). AMBROSIO, *Epist.* 45, n. 4 (P. L. 16, 1142). AGUSTÍN, *Sermón* 46, n. 35-36 (38, 290-1; sobre los donatistas y sobre sí mismo). GREGORIO, *In Ezech.*, 1. 2, hom. 2, n. 15 (76, 957). HETERIO y BEATO (96, 1017). ANASTASIO EL SINAÍTA, *Cuestión* 41 (P. G. 89, 592). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Homilía* 59 (P. O. 8, 233). Cfr. CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 4 (HARTEL, p. 212); etc. Sobre los comentadores del Cantar: *Dictionaire de Spiritualité*, fasc. VII (1937), col. 93 a 109, por F. CAVALLERA, A. CABASSUT y M. OLPHE-GAILLARD.

[175] BERNARDO, *In Cant.*, s. 1, n. 5 (P. L. 184, 15); y s. 12, n. 11: «Gratias tibi, Domine Jesu, qui nos carissimae Ecclesiae tuae aggregare dignatus es, non solum ut fideles essemus, sed ut etiam tibi, vice sponsae, in amplexus jucundos, castos, aeternosque copularemur». GILBERTO, *In Cant.*, s. 30, n. 5: «Derivamus hunc sensum ad Ecclesiae statum; gratius est enim quod Ecclesiae commune est; denique nihil Sponso gratius communitate, immo unitate credentium et compagne Ecclesiae» (184, 157); s. 13, n. 2 (64); etc. GUILLERMO, después de haber hecho un comentario «eclesiástico» del Cantar con extractos de san Gregorio, compone un segundo, más personal, donde, según dice, no tratará ya «de Christo et Ecclesia», sino «de Christo et christiana anima» (180, 441 ss.). HONORIO (172, 275 B y 357 ss.). RICARDO DE SAN VÍCTOR, *In Cant.*, prólogo (196, 408-10). En el siglo XI, san PEDRO DAMIANO, *Opusculo* 56 (P. L. 145, 809 C).

[176] Si las dos «exposiciones» sobre el Cantar (VIVES, t. 18) son suyas. «...Hunc libellum de nuptiis Christi et Ecclesiae...»; «adolescentulae dicuntur animae electorum»; «Sponsus et sponsa, id est Christus et Ecclesia, sive Christus et anima sancta, est materia hujus libri, ut Glossa tangit...»

[177] Colección *in Cant.*, c. 1, n. 3 (P. L. 79, 479).

comentario sobre Job en «separar primero el sentido alegórico de la letra de la historia», para «dar después a los sentidos alegóricos sus aplicaciones morales»[178]. Las dos series de interpretaciones sólo raramente aparecen, como en Orígenes, armoniosamente entrelazadas y con tendencia a fundirse para culminar en la única consideración del Alma perfecta. A medida también que pasan los siglos y que se opera la diferenciación normal entre «teólogos» y «espirituales», ocurre muy a menudo que éstos, en sus meditaciones sobre la Escritura, omiten señalar, entre la letra y el espíritu que separan de ella, la mediación de la Iglesia. Puede ocurrir que incluso ya no se preocupen de ello. Desde este punto de vista, resultaría instructivo establecer una comparación entre los dos grandes doctores místicos san Gregorio y san Juan de la Cruz, que se inspira también en el Cantar[179]. O también entre san Cirilo de Alejandría y san Nilo —o entre dos obras tan diferentes, y que tanto deben las dos a Orígenes, como las de Gregorio de Nisa y de Teodoreto—. Mientras que en éste predomina desde el principio al fin el sentido colectivo, en aquél por el contrario es el alma individual la que ocupa casi toda la escena. Sin embargo, ni Teodoreto descuida la aplicación espiritual inmediata[180], ni Gregorio deja de recordar el fundamento que en todo momento supone: al final de sus admirables homilías, la Esposa se revela en la totalidad de su misterio; «la única, la paloma, la perfecta, la elegida» aparece como la unidad misma de todos los miembros de Cristo, el Cuerpo de Cristo de que habla san Pablo[181]. ¿Por qué, pues, será necesario volver cada vez sobre los fundamentos doctrinales que permiten a todo fiel encontrar en toda la Biblia lo que san Ambrosio llamaba el *processus animae*?[182] Pero si se quiere evitar los extravíos del propio sentir o las esterilidades de la piadosa fantasía, deberán tenerse en cuenta. En la

[178] «Fratribus placuit... ut librum beati Job exponere importuna me petitione compellerent; et prout veritas vires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt ut, non solum verba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem...» *Moralia in Job, Epist. missoria*, c. 1 (P. L. 75, 512); y c. 3: «Primum quidem fundamenta historiae ponimus, deinde par significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus» (col. 513). Igualmente CASIANO, *Conlatio* 14, c. 8 (PETSCHENIG, p. 404-7). O, más tarde, HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3 (P. L. 175, 11-12); *Adnotationes in Threnos, in Joelem et in Abdiam* (175, 255-406).

[179] JUAN DE LA CRUZ, Prefacio al *Cántico espiritual* (ed. B. A. C. p. 830). GREGORIO MAGNO: fragmentos de sus obras reunidos por VALERIUS, después por BEDA, y más tarde por GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (P. L. 180, 441-474).

[180] *In Cant.* (P. G. 81), por ej., col. 104 y 169-72.

[181] *In Cant.*, hom. 15 (P. G. 44, 1116-20; ver ya col. 626, 801, 904-5, 1048, 1049). En BUENAVENTURA, *In Hexaemeron*, collat. 20-23, tránsito perpetuo de la «Ecclesia contemplativa» al «anima contemplativa»: es que «non diferunt nisi quod anima totum habet in se, quod Ecclesia in multis» (QUARACCHI, t. 5, p. 445).

[182] *Epist.* 71, n. 4: «Omnes isti processus animae nostrae sunt» (P. L. 16, 1241).

interpretación del Antiguo Testamento son primeros el punto de vista histórico del cumplimiento y el punto de vista social de la comunidad, puntos de vista que prácticamente coinciden. Explícitos o implícitos, regulan todo lo que concierne a la esperanza de las cosas celestiales y a las realidades de la vida interior. La ley de la «inteligencia espiritual» es la ley misma de la espiritualidad: ésta no es auténtica ni segura si no constituye, no una vía solitaria, sino una interiorización de la Liturgia, es decir una aplicación del ritmo vital de la Iglesia en la vida del alma. Un único y esencial Misterio lo llena todo en la Escritura y en la Liturgia [183], fuera del cual no hay participación posible en el Misterio de Dios. En este sentido todavía hay, pues, que decir con san Epifanio: «En el principio de todo está la Santa Iglesia Católica.» [184]

---

[183] HILDEBERTO, *sermón* 29: «Propter eos qui non legunt, aut non intelligunt Scripturas, quaedam in officiis suis visibiliter dispensat Ecclesia, per quae mens ad invisibilia scienda provehatur» (P. L. 171, 478).

[184] *Panarion*, 1. I, t. 1, c. 5 (P. G. 41, 181). Si hubiese sido posible alargar un capítulo de por sí ya demasiado largo, nos hubiese gustado mostrar cómo, según la tradición, a la Iglesia y al alma presentes en toda la Escritura y especialmente en el Cantar de los Cantares, se añade una tercera «persona» que es el lazo de su unidad: María. Se podrá leer al menos, texto 37, el hermoso texto de ISAAC DE STELLA. Cfr. GUERRIC, *In Assumptione*, sermo 3, n. 3: «Si quis tamen curiose inquirere velit, cujus potissimum vox illa sit, «in omnibus requiem quaesivi», vox est utique Sapientiae, vox est Ecclesiae, vox est Mariae, vox est cujuslibet sapientis animae». Sistematización en DIONISIO EL CARTUJANO, *Enarratio in Canticum canticorum* (Opera omnia, t. 7, pp. 293-447). Ver también A. M. HENRY, O. P.: *Ève, l'Église et Marie*, Cahiers de la vie spirituelle, *La Sainte Vierge figure de l'Église*, 1946, pp. 96-136.

Capítulo VII

LA SALVACIÓN POR LA IGLESIA

Volvemos de este modo siempre a la Iglesia, sin que podamos jamás disociar su realidad mística de su existencia visible y temporal. Ella está al principio y está al final, y todo el intermedio está también lleno de ella: de sus preparaciones y de sus desarrollos. A la luz de esta visión de fe se aclara la historia religiosa de la humanidad, se organiza su complejidad, y vemos disiparse la contradicción que muchos estaban tentados de creer sin remedio entre el dogma del llamamiento universal a la salvación y el dogma de la necesidad de la Iglesia para esta misma salvación.

Trágicamente colocado ante la conciencia cristiana el problema de la «salvación de los infieles» por los sucesivos descubrimientos de la geografía, de la historia y de la prehistoria, descubrimientos que, al agrandar sin mesura el hecho humano, parecían disminuir paralelamente el hecho de Cristo, ha sido resuelto poco a poco por la inmensa mayoría de los teólogos en el único sentido verdaderamente católico. Rechazada y condenada la estrecha solución de Saint-Cyran, que clamaba en una especie de entusiasmo sagrado: «No cae ni una sola gota de gracia sobre los paganos», y la de esos jansenistas que, concibiendo la divinidad a imagen de la humanidad más mezquina, temían «envilecer el don de Dios si lo prodigaban»[1]. Rechazada igualmente, como inadecuada al problema, la solución apelando a los milagros, cuya ley es precisamente la rareza: ¿cómo creer que Dios multiplica, contrariamente al orden de su Providencia, las revelaciones

[1] Reproche dirigido por Fremont a Fenelón. El 7 de diciembre de 1690 ALEJANDRO VIII condenaba esta proposición: «Pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis, nullum omnino influxum a Jesu Christo accipiunt.»

individuales?[2] Rechazado, en fin, el expediente de una salvación natural, que arrojaría por toda una eternidad en fríos Limbos a la mayor parte de una humanidad hecha, sin embargo, enteramente a imagen de Dios. Expuesta en el siglo XVI por el abate Trithème y por el arzobispo Claude Seysel, recogida por numerosos apologistas en los siglos XVIII y XIX contra las objeciones de Juan Jacobo Rousseau, esta tesis era demasiado contraria a la tradición mejor establecida para tener posibilidades de triunfar[3]. Sin cerrar nuestros ojos a la miseria de tantas multitudes «sentadas en sombras de muerte», pensamos al menos, con san Ireneo, que el Hijo, desde el origen y bajo todos los cielos, revela más o menos oscuramente al Padre a toda creatura, y que él puede ser «la salvación para los que han nacido fuera del Camino»[4]. Creemos con san Cipriano, san Hilario y san Ambrosio, que el divino Sol de Justicia luce sobre todos y para todos[5]. Con san Juan Crisóstomo profesamos que la gracia es derramada por todas partes y que no exceptúa a ningún alma en sus solicitaciones[6]. Con Orígenes, con san Jerónimo y san Cirilo de Alejandría nos negamos a decir que hombre alguno nazca sin Cristo[7]. Finalmente con san Agustín, a pesar de ser el más severo de todos los Padres[8], admitimos de buen grado que la clemencia divina obró siempre entre todos los pueblos[9] y que los miembros paganos han tenido sus «santos ocultos»[10] y sus profetas[11]. A pesar de la diversidad

---

[2] AGUSTÍN, *De doctrina christiana,* prol., 6: «...Abjecta esset humana conditio, si per homines hominibus Deus verbum suum ministrare nolle videretur» (P. L. 34, 18).

[3] La forma renovada que le dio el cardenal Billot no le ha reconquistado muchos sufragios.

[4] *Adversus Haereses,* 2, 22, 4; 3, 18, 7; 4, 20, 6-7; 4, 22, 2 (P. G. 7, col. 784, 937, 990, 1036-7, 1047). *Demostración* c. 34: La presencia invisible del Logos se ha extendido por todas partes... Por él todo está bajo la influencia de la economía redentora, y el Hijo de Dios... ha trazado el signo de la cruz sobre toda cosa» (P. O. 12, 733). *Fragmento* I (P. O. 12, 732).

[5] HILARIO, *In psalm.* 118, lamed, n. 5 (Z., p. 459). AMBROSIO, *In psalm.* 118, s. 8, n. 57: «Mysticus autem ille Sol justitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est» (P., p. 186); cfr. s. 19, n. 39 (p. 442).

[6] *In Jo.,* hom. 8, n. 1 (P. G. 59, 65); *In Rom.,* hom. 5 (60, 427).

[7] ORÍGENES, *In Joannem,* t. 6, n. 15: «Cristo tiene un poder tal que, invisible por su divinidad, está presente a todo hombre y se extiende a todo el universo» (P. G. 14, 252 D); y n. 23 (265-68). JERÓNIMO, *In epist. ad Galatas,* c. 1 (P. L. 26, 326); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus* (P. G. 75, 294-95). Cfr. Clemente, *Protréptico,* c. 9, n. 88 (St., t. 1, p. 65).

[8] El pensamiento de san Agustín es estudiado en sus diversos aspectos en la notable tesis del R. P. WANG TCH'ANG-TCHE, S. J., *Saint Augustin et les vertus des païens* (París, 1938).

[9] *De ordine,* 1. 2, c. 10, n. 29 (P. L. 32, 1009). *Enchiridion,* c. 103, n. 27 (40, 280). *In psalmum* 88, s. 1, n. 3: «...Non autem clausit Deus fontem bonitatis suae etiam in alienigenas gentes» (37, 1121).

[10] «Latentes sancti»: *De catechizandis rudibus,* c. 22, n. 40 (P. L. 40, 339). *Contra duas epist. Pelag.,* 1. 3, c. 4, n. 8 (44, 593). *Epist. 102 ad Deogratias,* q. 2, n. 10 y 15 (33, 374 y 376). *Epist.* 164, c. 1, n. 2 (33, 709). *De perfectione justitiae hominis,* c. 19, n. 42 (44, 315); etc.

[11] *Contra Faustum,* 1. 19, c. 2: Hay tres clases de Ley «item Prophetae, alii sunt Judaeorum, alii Gentium, alii Veritatis... Dubitandum non est, et Gentes suos habere Prophetas» (P. L. 42, 347-8). *De Civitate Dei,* 1. 8, c. 23 (41, 247-9); 1. 18, c. 23, n. 2 (580) y c. 47: «Non

de las explicaciones en cuestiones de detalle, y cualquiera que sea el grado de optimismo o de pesimismo práctico a que se incline cada cual según su temperamento, su experiencia o sus tendencias teológicas, se está de acuerdo hoy día en reconocer, conforme a estas sugerencias de los Padres y según los principios de santo Tomás de Aquino, que la gracia de Cristo es universal y que el medio concreto de salvarse —en el pleno sentido de la palabra— no falta a ningún alma de buena voluntad[12]. No hay hombre, no hay infiel cuya conversión sobrenatural no sea posible para Dios desde el umbral mismo de su vida razonable[13].

Pero de esta solución nace asimismo otro problema, cuyos términos importa que comprendamos bien. Cristo, en efecto, no se contentó con cumplir el Sacrificio redentor, y anunciar como por añadidura la buena nueva para consolación anticipada de algunos. Predicó una Ley y fundó una Sociedad. Ordenó a sus discípulos extender una y otra. Declaró que la fe en su Persona y la incorporación a su Iglesia eran la condición de salvación. Ahora bien, si todo hombre puede, al menos en rigor y aunque sea de una manera precaria, salvarse, ¿para qué la Iglesia? ¿Sería su función solamente el procurar una salvación mejor o más segura a un pequeño número de privilegiados? O, si es que se la supone necesaria en el mundo, para que la gracia, de la cual es con derecho la única depositaria, irradie misteriosamente a su alrededor sobre aquellos mismos que la ignoran, ¿por qué, al menos, ese llamamiento a su expansión como a la más urgente de todas las tareas, incesantemente renovado desde hace veinte siglos? En cualquier hipótesis, ¿cómo pretender aún que la necesidad de la Iglesia sea absolutamente vital?

El problema no aparece menos agudo en su aspecto práctico. En la medida en que se abre la puerta de la salvación a los que, desde entonces,

---

incongruenter creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium (de Christo) revelatum est... Nec ipsos Judaeos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, praeter Israelitas.... Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit; homines autem quosdam, non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae cives Patriae pertinentes, etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt: quia si negant, facile convincuntur de sancto et mirabili viro Job...» (609).

[12] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9, c. 20: «Dominus noster Jesus Christus... totius humani generis curam gerit, et in omni tempore universos ad culturam legis divinae conducere nunquam cessat» (P. L. 120, 674). HUGO DE SAN VÍCTOR, *Explanatio in cant. B. Mariae:* «Nemo a gratia excluditur, sed in omni gente, qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi» (175, 427).

[13] R. P. HUGUENY, *Le scandale édifiant d'une exposition missionaire* (1933), p. 56. El autor añade: «La posibilidad del hecho está todavía lejos de su frecuencia», lo que es incontestable; y también, p. 60: «En su mayor parte (los infieles) no hacen uso de la poca luz» que les ha sido concedida. Preferimos, por nuestra parte, decir que nada sabemos. Sea cual fuere la solución que acabamos de mencionar no prejuzga en nada la cuestión enteramente distinta del número de los elegidos. Se trata aquí, como en todo lo que sigue, de la posibilidad de la salvación, no de su realización efectiva; de la llamada divina, no de la respuesta humana.

impropiamente son llamados «infieles», ¿no disminuye hasta casi desaparecer la necesidad de su pertenencia a la Iglesia visible? ¿En nombre de qué se les impondrá en adelante la obligación de entrar en ella? No es una respuesta suficiente decir: la obligación sólo incumbe a quien encuentra a la Iglesia en su camino. Pues podríamos preguntarnos todavía sobre qué se funda este precepto positivo. A esta instancia no bastaría tampoco contestando que entre el «infiel» y el católico es considerable la diferencia, desde el punto de vista de las condiciones de salvación. Pues si esta diferencia, que nadie pone en duda, no fuera después de todo una mera cuestión de más o menos, ¿cómo concebir que, siendo suficiente en rigor lo menos, estuviésemos, no obstante, obligados a lo más? Ciertamente es una imprudencia no escoger las condiciones más favorables, y es una locura descuidar el medio de vivir en plenitud: pero no sería un crimen. El padre Faber ha podido decir (quizá no sin algún exceso), en una obra muy extendida, que si no fuéramos deslumbrados por la luz que nos inunda, «las pretendidas tinieblas del paganismo» serían a nuestros ojos «una verdadera luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo» [14], y nada es más bello en todo caso que el esfuerzo de tantos misioneros por hacernos descubrir, a fuerza de simpatía humana y divina, los elementos de religión auténtica que ennoblecen hasta el culto de los pueblos más despreciados. Pero, si estos elementos pueden encontrarse en todas partes, aunque siempre mezclados; si esas tinieblas, al menos en ciertos casos, son ya tan luminosas, ¿por qué la obligación de buscar este aumento de luz que la Iglesia aporta a sus hijos? Si basta un cristianismo implícito para la salvación de quien no conoce otro, ¿para qué lanzarnos a la búsqueda del cristianismo explícito? En resumidas cuentas, si todo hombre puede ser salvo por un algo sobrenatural anónimamente poseído, ¿cómo podemos establecer que tiene el deber de reconocer expresamente ese sobrenatural en la profesión de fe cristiana y en la sumisión a la Iglesia católica?

Para caminar hasta la meta de su esfuerzo, la Iglesia, en marcha, no tiene ciertamente necesidad de que se le suministre previamente una respuesta sistemática a sus cuestiones. Le basta saber que «es, por las intenciones divinas y por la institución de Cristo, el único camino normal de salvación» [15]. Y esto basta también a nuestra fe, lo mismo que para someternos al Vicario de Cristo nos basta, sin buscar más lejos, con creer en el *Tu es Petrus*. Pero, como dice el P. Charles a propósito de este último ejemplo, «una orden, incluso divina, no es jamás la razón última de nada... La razón última del precepto no es el precepto sino la armonía» [16], y el trabajo teológico ¿no ha consistido siempre, en gran parte, en la búsqueda

[14] *El Creador y la criatura*, tr. fr. (1858), t. 2, p. 112.
[15] *Bulletin des Missions*, Marzo-junio 1934, p. 60.
[16] *Christi Vicarius*, en *Nouvelle Revuè théologique*, 1929, p. 454.

humilde de esta «armonía»? No está, pues, prohibido intentar dar razón, en la medida de lo posible, de la afirmación de fe que funda la actividad misionera de la Iglesia, y puede ser útil mostrar al mismo tiempo cómo concuerda con ella la afirmación complementaria, no menos cierta, de la salvación posible para los «paganos». A ese precio, en efecto, se asegurará definitivamente su derecho de ciudadanía teológica a la doctrina que prevalece felizmente hoy respecto a ellos. Pues importa seguramente no proporcionar el menor pretexto al reproche que los jansenistas dirigían (las más de las veces sin razón) a la teología de los jesuitas, acusándoles de haber conducido a los seglares a la incredulidad, por sus falsas máximas sobre la posibilidad de salvarse en todas las religiones[17].

Ahora bien, la explicación deseada se encuentra esbozada, en germen, en los principios tradicionales que los capítulos anteriores han tratado de rememorar. El género humano es uno. Por nuestra primera naturaleza y todavía más por nuestro común destino, somos los miembros de un mismo cuerpo. Ahora bien, los miembros viven de la vida del cuerpo. ¿Cómo, pues, habría una salvación para los miembros si, por un imposible, el cuerpo mismo no hubiese sido salvado? Pero la salud para ese cuerpo —para la humanidad— consiste en recibir la forma de Cristo, y esto no es posible sino por medio de la Iglesia católica. ¿No es ella, en efecto, la única mensajera integral y autorizada de la Revelación cristiana? ¿No se extiende por medio de ella en el mundo la práctica de las virtudes evangélicas? ¿No es finalmente ella quien tiene a su cargo realizar, en la medida en que se presten a ello, la unidad espiritual de todos los hombres? Así esta Iglesia, como Cuerpo invisible de Cristo se identifica con la salvación final, como institución visible e histórica es el medio providencial de esta salvación. «En ella sola se rehace y se re-crea el género humano.»[18].

Fuera del cristianismo la humanidad puede sin duda, excepcionalmente, elevarse a ciertas alturas espirituales, y es un deber para nosotros, deber a menudo demasiado descuidado quizás, explorar esas alturas para alabar al Dios de las misericordias: la piedad cristiana hacia los infieles, que no procede jamás del desprecio, puede nacer a veces de la admiración. Pero la Cumbre suprema no ha sido alcanzada, y se corre el riesgo de encontrarse

[17] *Nouvelles ecclésiastiques*, 17 febrero 1768.

[18] AGUSTÍN, *Epist.* 118, n. 33: «Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est» (P. L. 33, 448). Es quizá en esta dirección por donde el autor del *De vocatione omnium gentium* explota, suavizándola, la doctrina agustiniana de la gracia, más que por su idea, no plenamente satisfactoria, de una «gracia general» concedida a los paganos. Cfr. G. DE PLINVAL, en la *Historia de la Iglesia* de MARTÍN-FLICHE, t. 4, p. 162: «Así las controversias de la gracia no tratan solamente del destino individual; el autor las aplica sobre el plano de la historia universal y zanja con las afirmaciones más favorables, en el sentido más generosamente "católico", el problema de la predestinación de los pueblos.»

tanto más alejado cuanto se haya tomado en vez de ella una altura más excéntrica[19]. Lo han observado muchos misioneros: es a menudo más difícil —aunque pueda resultar a fin de cuentas más precioso— hacer que acojan la plena Verdad almas sobre las que ha puesto su sello una religión más evolucionada, sin que ello suponga acusarlas más particularmente de orgullo o de perversión. Al juzgar, en todo caso, no de las almas individuales, cuya situación exacta respecto al Reino nunca es conocida más que de Dios, sino de los sistemas objetivos tal como se desarrollan socialmente y se presentan al examen de la razón, se ve que algo esencial falta a toda «invención» religiosa que no sea una imitación de Cristo. Algo falta, por ejemplo, a la caridad budista: no es la caridad cristiana. Algo falta a la espiritualidad de los más grandes místicos hindúes: no es la espiritualidad de un san Juan de la Cruz... Y sin embargo, se trata de casos privilegiados. Fuera del cristianismo, no todo está, pues, forzosamente corrompido, ni mucho menos, y los mismos hechos no confirman esta pretendida ley de degeneración por la que se ha querido explicar todo el desarrollo religioso de la humanidad, abandonada, según se pensaba, a sí misma. No todo está corrompido, pero lo que no permanece infantil corre siempre el riesgo de desviarse o, por muy alto que se eleve, finalmente vuelve a caer impotente. Fuera del cristianismo, nada llega a su Término, al único Término hacia donde tienden sin saberlo todos los deseos humanos, todos los esfuerzos humanos, que es el abrazo de Dios en Cristo. Los más hermosos y los más pujantes de estos esfuerzos tienen, por consiguiente, absoluta necesidad de ser fecundados por el cristianismo para producir su fruto de eternidad, y mientras les falte el cristianismo no hacen, a pesar de las apariencias por mucho tiempo contrarias, sino ahondar en la humanidad el Vacío desde donde se elevará el clamor hacia la única Plenitud, y revelarles con más fuerza la esclavitud desde la cual tenderá los brazos hacia su Liberador[20].

De modo semejante, fuera de la Iglesia la humanidad trata de reunir sus miembros. Desde hace milenios, un poderoso instinto la empuja, a través de un aparente caos de dispersiones y re-encuentros, de choques y aventuras, de construcciones y de disgregaciones sociales, hacia una «vía común» que traduzca al exterior algo de esa unidad que oscuramente siente en sí misma. Pero —demasiado lo constatamos— no puede acabar de superar todas las fuerzas de oposición que actúan desde todas partes y que ella

[19] «Y los que son los más instruidos caen en los mayores extravíos»: san FRANCISCO JAVIER, *carta a los Padres de Goa*, 5 noviembre 1549. Comparar AGUSTÍN, *sermón* 141, c. 4, n. 4: «...Bene currunt, sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant, quia a via recedunt. Si autem tales homines perveniant ad viam, et tenerent viam, o quanta securitas est, quia et bene ambulant et non errant!» (P. L. 38, 778).

[20] CLEMENTE, *Protéptico*, c. 7: «Si los Griegos, sobre los que cayó alguna chispa del Logos divino, han proclamado una débil parte de la Verdad, con ello atestiguan que la Verdad encierra una fuerza que es imposible reprimir; pero testimonian al mismo tiempo su propia debilidad, puesto que han fallado el objetivo: οὐκ ἐπικόμενοι τοῦ τέλους» (St., t. 1, p. 57).

misma engendra y reanima perpetuamente. Las ciudades se dilatan sin dejar de ser cerradas, no se penetran sino para mejor chocar, y bajo su cohesión interna persiste la hostilidad de las almas. Pero he ahí la divina Casa construida sobre la roca «in qua —es la magnífica fórmula del Concilio Vaticano I[21]— veluti in domo Dei viventis, fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur». Esta es la casa de las bodas, en donde el cielo se une a la tierra[22]. La casa de familia en donde todos se reúnen para comer el Cordero, el lugar del verdadero sacrificio[23]. Solamente el Ideal que Cristo ha transmitido a su Iglesia es lo bastante puro, y lo bastante poderoso —pues no ha sido forjado por entendimiento humano, sino que es vivo y se llama el Espíritu de Cristo— para inspirar a los hombres el trabajar en su unidad espiritual, como también solamente el Sacrificio de su Sangre puede dar eficacia a su trabajo. Por el cultivo, pues, del Evangelio en el seno de la Comunidad católica y bajo la asistencia del Espíritu es como se constituye esa «Humanidad divina», *unica dilecta Dei.*

Si Dios hubiese querido salvarnos sin nosotros, el solo Sacrificio de Cristo hubiese bastado para ello. Pero la misma existencia del Salvador ¿no supone ya una larga colaboración del hombre? Una tal salvación además no hubiese sido digna de las personas que Dios ha querido que fuésemos. Dios no quiso operar la salvación de la humanidad como la de unos restos: ha querido suscitar en ella una vida, su propia Vida. La ley de la Redención reproduce aquí la ley de la Creación: era preciso que el hombre concurriese a su fin sublime, y ahora es preciso que concurra a su rescate. Cristo, por consiguiente, no ha venido a sustituirnos —o más bien, este aspecto de sustitución no expresa más que el primer tiempo de su obra— sino a ponernos en situación de que nos podamos levantar, por medio de El, hasta Dios. No a obtenernos un perdón exterior —era cosa hecha, en principio, desde toda la eternidad, y supuesto por la misma Encarnación, pues la Redención es un Misterio de amor y de misericordia[24]— sino a transfor-

[21] *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi,* init.

[22] GREGORIO, *In evangelia,* 1. 2, hom. 38 (P. L. 76, 1287 B). Cfr. RUPERTO: «In monte Visionis, id est, in sancta catholica Ecclesia, extra quam nemo unquam Deum videbit» (167, 430 C).

[23] ORÍGENES, *In Leviticum,* hom. 4. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae,* c. 8 (HARTEL, p. 217). PRÓSPERO, *Sententiae,* (P. L. 51, 430). GREGORIO, *Moralia in Job,* (76, 756). PSEUDO-BEDA, *In psalm.* (93, 611 A, etc.). PASCASIO RADBERTO (120, 1344). REMIGIO DE AUXERRE (131, 584 C). ODÓN DE CAMBRAI (160, 1058 y 1061). BRUNO DE SEGNI (164, 261 D). HONORIO DE AUTÚN (172, 596 B). RUPERTO: «In loco, inquit, ubi offertur holocaustum, in est, in catholica Ecclesia, extra quam non est habere vel accipere sancti Spiritus incendium» (177, 778 A; cfr. 763 C). ALGERIO DE LIEJA (180, 805), etc.

[24] LUIS RICHARD, *La Rédemption* (1932); *La Rédemption, mystère d'amour,* en *Recherches de science religieuse,* 1923, Cfr. San LEÓN, *De jejunio decimi mensis sermo* 1: «Causa autem reparationis nostrae, non est nisi misericordia Dei» (P. L. 54, 169 A). SAN GREGORIO, *In Evangelia,* 1. 2, hom. 38: «Sola quippe dilectione Dei actum est, ut ejus Unigenitus mentes sibi electorum hominum uniret» (76, 1281).

marnos interiormente. La humanidad debe desde entonces cooperar activamente en su salvación, y he ahí por qué Cristo, en el Acto de su Sacrificio, reunió la revelación objetiva de su Persona y la fundación de su Iglesia. Si tomamos las cosas en su conjunto, Revelación y Redención están ligadas, y la Iglesia es su único Tabernáculo.

Pero si bien la Iglesia —la Iglesia histórica, visible y jerárquica— es, de este modo, necesaria para transformar y llevar a cabo el esfuerzo humano, ella misma, sin embargo, no está acabada. Ni siquiera está en todas partes todavía comenzada. Es por tanto urgentemente necesario que crezca, y que primero su talla exterior se iguale a la de la humanidad. Ciertamente no sabemos lo que a este respecto nos reserva el porvenir, y demasiado sabemos que el juego de nuestras libertades contrarresta sin cesar la Voluntad divina: esta ignorancia y esta certidumbre nos preservan de muchas ilusiones. Pero no podemos dudar que la misión providencial del tiempo, como lo fue ya antes en preparar la primera venida de Cristo, es ahora la de extender la Iglesia por todas partes, para permitir que el reino de Dios profundice en toda alma[25].

Mientras no haya recubierto toda la tierra y cimentado a todas las almas, crecer es para la Iglesia una necesidad de naturaleza. La historia de sus «misiones» es la historia de su propio crecimiento, su propia historia. Sus conquistas a veces son lentas, cortadas a veces por retrocesos, como ocurrió en el siglo VII con los fulgurantes progresos del Islam, o en el siglo XVIII con la ruina de las cristiandades del Extremo Oriente. La ilusión de haber alcanzado ya casi los límites del mundo habitado, junto a la espera del próximo fin de los tiempos, pudieron aminorar su esfuerzo. Ya el mismo san Gregorio Magno, el organizador de la misión inglesa, confesaba que él creía que la Iglesia iba envejeciendo, y que no ponía ya apenas esperanza más que en la conversión de Israel. No quedaba ya que hacer, según él, satisfecho por las victorias conseguidas, sino recogerse y fortificar su corazón para los asaltos del Anticristo[26]... Sin embargo, siempre la Iglesia ha reconocido suya la carga de todo el género humano, ese género humano que nuestra edad media resumía en la triple posteridad de Noé extendida sobre

[25] Mgr. de SOLAGES, *L'économie évangélisatrice*, Segundo Congreso nacional de la Unión misionera del clero de Francia, 1933. Algunas precisiones de hecho en P. CHARLES, *Questions brûlantes*, Compte rendu du deuxième Congrès de l'*Aucam*, 1935.

[26] *Moralia in Job*, 1. 19, c. 12, n. 19 (P. L. 76, 108); *epistula missoria*, c. 1 (75, 511); 1. 27, c. 11, n. 21 (76, 410-1); 1. 35, c. 15, n. 35 (76, 769); *Hom. I in evangelia* (76, 1078-81). NICETO DE TREV., carta a Justiniano *(M. G. H., Epist.*, t. 3, p. 118). Ya, por ejemplo, AMBROSIO, *In Luc.*, 1. 10, n. 10: «Nos acercamos al fin de los tiempos, y por ello se manifiestan ciertas enfermedades de la humanidad como signos precursores» (P. L. 15, 1807), o CIPRIANO, *Epist.* 67, c. 7 y 8 (BAYARD, t. 2, p. 232, cfr. pp. 160, 165, 175), etc.

los tres continentes [27], unida en la prueba y en la alabanza del Señor como los tres jóvenes metidos en el horno [28], y del que no consentía en excluir ni a los «Pigmeos», ni a los fabulosos Escitas de largas orejas, ni a los fantásticos «cinocéfalos» [29]... Jamás, desde el primer día, ha perdido de vista su objetivo. Un siglo cristiano que le volviese las espaldas deliberadamente sería peor que un siglo herético, y es además uno de los signos de la verdadera Iglesia de Cristo, guardiana indefectible de la fe, el que en ningún momento de su historia ha renunciado a ello [30]. Sería renegar de su misma esencia, lo que Newman hubiese llamado su «idea». Su catolicidad, que en ella es una fuerza, es también una perpetua exigencia. Sabe que «no ha nacido para otra cosa que para propagar en todas partes el Reino de Cristo, a fin de que todos los hombres participen de su redención salvadora», y que ésta es, no

[27] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, l. 8, c. 17, sobre los tres discípulos escogidos por Jesús para asistir a su transfiguración: «In his, regni caelestis ordo et numerus praefiguratur, quod ex origine trium filiorum Noe colligenda est omnis Ecclesia... (La predicación de Cristo resuena en todas partes) ita ut concussae sint singulae partes terrarum quae sub tribus describuntur nominibus, ne aut Asia sola credidisse dicatur, verum et Africa simul atque Europa Christi sanguine redempta, de imis ad superna perducitur» (P. L. 120, 578). *Ibid.*, l. 11, c. 24, después de haber pasado revista a las naciones lejanas que han recibido ya el Evangelio, —«et ex omnibus facta est una Ecclesia Christi»— añade Pascasio: «et quaecumque non perceperunt, utique percepient, ut perveniat ad omnes, utcumque crescendo atque fructificando (804-5). Cfr. BRUNO DE SEGNI, *Sententiae* (165, 989 D).

[28] HONORIO DE AUTÚN, *Sacramentarium*, c. 78 (P. L. 172, 787 A).

[29] Portada de Pentecostés en Vézelay. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 16, c. 8 (P. L. 41, 485-87). ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae* (82, 421). RATRAMNO, *Epistola de cynocephalis* (121, 1153-56). Las actas orientales de san Andrés y de san Bartolomé hablaban de la conversión de los cinocéfalos. Otra leyenda describía a los «Etíopes» sin cabeza, con enormes ojos sobre el pecho.

[30] Es sabido que no fue así para las Iglesias protestantes en sus comienzos. Sobre este punto, historiadores católicos y protestantes están de acuerdo. «Yo no puedo perdonar estas negligencias a los Ingleses y a los Holandeses», escribía LEIBNIZ el 1.º de octubre de 1697. Cfr. FENELÓN, *Sermón para la Epifanía* (1685), primer punto: «Esa fecundidad de nuestra madre en todas las partes del mundo, ese celo apostólico que brilla únicamente en nuestros pastores, y que los de las nuevas sectas ni siquiera han intentado imitar, ponen en apuro a los más célebres defensores del cisma. Lo he leído en sus últimos libros, no lo han podido disimular. He visto confesar a las personas más sensatas y rectas de aquel partido que este resplandor, a pesar de todas las sutilezas con que se trata de oscurecerlo, los penetra hasta el corazón, y los atrae a nosotros.»

Es también sabido que el celo misionero de la Iglesia romana, frente a la menor vitalidad expansiva de las comunidades ortodoxas, fue una de las razones que inclinaron al anglicano William PALMER, amigo de Newman, hacia el catolicismo. «Primero no vio allí más que una señal exterior muy recomendable, mientras que la Iglesia oriental tenía en su favor, pensaba entonces, la señal de la ortodoxia doctrinal; pero poco a poco, de esta catolicidad externa de la Iglesia romana vino a la conclusión de su catolicidad interna, y encontró en ella la plenitud misma de la Iglesia» (P. BARON, *Al. St. Khomiakov, son ecclésiologie*, tesis policopiada, p. 215). Cfr. W. PALMER, *Dissertations...* (1853), d. 2: «Of the present apparent conflict between "Orthodoxy" and "Catholicism"» (p. 9 a 31). En su correspondencia con Palmer, Khomiakov no puede disimular su embarazo sobre este punto (BARON, pp. 212-5; C. TYZSKIEWICZ, *La mission de William Palmer*, en los *Etudes*, t. 136, pp. 190-194).

la tarea única de algunos obreros especializados, sino el «principal oficio» de sus pastores[31]. No puede olvidar las profecías que han dirigido siempre su marcha y mantenido su esperanza[32]. Mientras no haya recubierto y penetrado la humanidad entera para hacerla tomar la forma de Cristo, no puede la Iglesia permanecer tranquila[33].

La Iglesia es un cuerpo en crecimiento. Es un edificio en construcción[34]. Una y otra imagen nos sugieren que no puede ser acabada en un día. Aun suponiendo de parte del hombre una correspondencia total a las anticipaciones del Arquitecto divino, la obra es de largo alcance, y la colocación de la primera piedra —esa «piedra angular» que es Cristo, «primogénito entre muchos hermanos»— fue precedida, como sabemos, por inmensos trabajos de acercamiento.

Todo ser creado, en efecto, está sometido en este mundo a la ley del devenir. Si la salvación, que es Dios mismo, escapa de este devenir, no escapa la humanidad para recibirla. En particular —no es éste un paralelismo que se pueda urgir en todos los detalles, pero la comparación puede resultar esclarecedora[35] —así como es necesario, para que el pensamiento pueda finalmente abrirse camino a través de un organismo corporal y brillar en ojos humanos, que la vida se eleve lentamente y que invente con profusión sistemas de intercambio cada vez más perfeccionados, por más que su función propia sea únicamente prepararse a *recibir* este pensamiento que le es inconmensurable y que le será dado, como una gracia: así también, para que la Revelación de Cristo pudiera un día ser *recibida* por

---

[31] PÍO XI, *Rerum Ecclesiae:* «Neque enim ad aliud nata Ecclesia est, nisi ut, regno Christi unique dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat: quisquis autem est, qui Jesu Pastorum Principia vices in terra divinitus gerat, is tantum abest ut dumtaxat intuendo ac servando, quem regendum accepit, grege dominico possit acquiescere, ut, contra, praecipuo muneri suo desit, nisi alienos externosque Christo lucrari atque adjungere omni contentione nitatur». *Acta Apostolicae Sedis,* 1926, p. 65.

[32] Cfr. AGUSTÍN, *Epist.* 93, c. 9, n. 31 y *Epist.* 199, c. 12, n. 48 (P. L. 33, 337 y 923); *in psalm.* 85, n. 13: «Omnes gentes venient: annuntiavit Ecclesiam»; *in psalm.* 95, n. 2 y 147, n. 19 (37, col. 1090, 1228, 1929).

[33] AGUSTÍN, *In psalm.* 98, n. 5: «Et si adhuc commoretur particula terrae quae remansit (nondum liberata), nos permaneamus in gemitu pro ipsis, ut et illis Deus tribuat intellectum, et nobiscum audiant voces istas, de quibus modo gaudemus» (P. L. 37, 1252). PRÓSPERO, *Pro Aug. responsiones ad capitula Gallorum,* p. 2, sent. super 10: «...cum tamen constantissima fide perceptum habeamus, in omnes mundi partes Ecclesiam dilatandam; nec ante esse hoc saeculum finiendum, quam in universos fines terrae Evangelium dirigatur, et omnis lingua confiteatur quoniam Dominus Jesus Christus in gloria Dei Patris est» (P. L. 51, 172).

[34] PRÓSPERO, *In psalm.* 125: «Nisi Dominus aedificaverit domum..., Dei aedificatio estis: quod utique de tota Ecclesia intelligendum est, quae est Jerusalem, in omnium compage sanctorum una domus, et unum templum, et una civitas, cujus instructio ab initio usque ad finem Domino aedificante consurgit» (P. L. 51, 372). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.,* l. 3, c. 5: «In terris a primordio usque in finem saeculi de lapidibus vivis adhuc politur» (120, 234).

[35] La misma comparación en sentido inverso, en SERTILLANGES, *Dieu ou rien?* t. 1, pp. 103-4.

los hombres, y la divina Semejanza pudiera brillar en todo su esplendor en los ojos de los santos, fueron precisas preparaciones milenarias: no solamente las de la Revelación judías, incomparable surco de luz y de enigmas que va desde Abraham hasta Jesús, sino también todas esas otras preparaciones, más oscuras, más exteriores, que la han precedido o acompañado en el seno del paganismo, así como toda la lenta ascensión material, social, intelectual del hombre caído[36]. Ahora bien, este admirable espectáculo de «economías» divinas no puede ser representado por un esquema rectilíneo. La vida espiritual, como toda vida, no toma cuerpo en un organismo adecuado más que a costa de muchos tanteos. A las explosiones repentinas sucede a veces un largo período de esterilidad, y todas las promesas de progreso no llegan a su cumplimiento. Para todas las concentraciones fecundas, hay un amasijo enorme de material aparentemente inservible, estropeado. Una realización conseguida sobreviene al término de mil intentos más o menos abortados, supone a su alrededor un cierto número de «monstruos». Y supuesto que la Naturaleza ha tenido que producir una increíble exuberancia de formas vitales para que pudiese aparecer un día el cuerpo humano, no nos maravillemos de la extraña multiplicidad de formas religiosas que nos descubre la historia antes del cristianismo o fuera de él.

No nos maravillemos, pero sepamos extraer las consecuencias y encontrar la clave de nuestro problema. Si una masa tan enorme de «infieles», sin duda no porque hay en ellos error formal o degradación, sino porque se observa en sus instituciones y en sus conciencias de búsqueda, de elaboración penosa, anticipaciones parciales, justos hallazgos naturales y soluciones todavía imperfectas, ha tenido que jugar en la historia de nuestra salvación

[36] Por supuesto, no queremos explicar por este papel providencial toda la «infidelidad», todo el paganismo más de lo que lo explicaban san Pablo y los Padres. La parte del mal propiamente dicho es manifiestamente inmensa, y esa parte no era fatal. Siguiendo el punto de vista, las ascensiones incluso pueden aparecer a veces como degradaciones: la corrupción de tal época y de tal sociedad dadas por ejemplo, es solidaria de un desarrollo de civilización y de una profundización de concepciones morales que son, en sí mismas, verdaderos progresos. *Corruptio optimi pessima.* No es que la historia permita establecer una ley de progreso inversamente proporcional, y que el desarrollo de la civilización material e intelectual tenga su contrapartida en un movimiento de decadencia religiosa y moral, como lo han sostenido algunos etnólogos. Pero ciertamente el progreso humano hace las posibilidades del mal cada vez más terribles. La cultura puede resultar un obstáculo a la gracia... *Homines iam expolitos et ipsa urbanitate deceptos,* dice TERTULIANO *(Apol.,* c. 21, n. 30; ed. WALTZING, p. 53); y en la cultura comprendemos también a la misma «cultura religiosa».

Nos parece que sería cuanto menos abusar de la Escritura juzgar de todo el «paganismo», hecho inmenso e infinitamente diverso, solamente por los anatemas que san Pablo lanza sobre la sociedad pervertida que veía ante sus ojos en las grandes ciudades del mundo grecorromano. «La mitología china, señala por ejemplo el R. P. Henri BERNARD siguiendo a RICCI, jamás estuvo manchada por las licenciosas narraciones que deshonran al Panteón griego o romano»: *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne,* 1935, p. 23 (cfr. del mismo: *Le Père Matthieu Ricci,* t. 1, pp. 333-4).

una función necesaria, es que tiene un lugar inevitable en nuestra humanidad, esa humanidad tal como la han hecho a la vez la caída del hombre y la promesa del Redentor. Ahora bien, no se puede comparar su papel al de un simple andamiaje, necesario para la construcción de un edificio, pero que se retira una vez acabado éste, sin inquietarse de lo que podrá ser de él. Pues si bien la Jerusalén celestial se construye con piedras vivas[37], son también seres vivos los que se emplean para sus andamiajes. En otros términos, la humanidad está hecha de personas, todas las cuales, sea cual fuere la categoría, el siglo o el lugar de su nacimiento, tienen un mismo destino; singular y eterno, y cuyas relaciones no pueden concebirse como puramente exteriores, como si unas tuvieran solamente que preparar las condiciones de desarrollo de las otras, según la paradoja de Renan sobre el advenimiento de un superhombre. En la extrema diversidad de sus luces y de sus funciones, todos los miembros de la familia humana gozan de una esencial igualdad delante de Dios. Providencialmente indispensables a la edificación del Cuerpo de Cristo, los «infieles» deben beneficiarse a su manera de los intercambios vitales de este Cuerpo. Por una extensión del dogma de la comunión de los santos, parece, pues, justo pensar que, si bien no están ellos mismos situados en las condiciones normales de salvación, podrán al menos obtener esa salvación en virtud de los vínculos misteriosos que los unen a los fieles. En resumen, podrán ser salvados porque forman parte integrante de la humanidad que será salvada[38].

Se habla a veces de «suplencias»: en el fondo parece que la única suplencia admisible es aquella que da su valor a todas las otras, en favor de los que no han recibido la plenitud de la luz. Aunque —para recoger los términos en que se formulaba la objeción de donde hemos partido— en ciertos casos lo «menos» parece ser suficiente, el «plus» revelado sigue siendo rigurosamente necesario: porque precisamente, si ese «menos» basta, si «lo insuficiente es suficiente»[39], quiere decir que el «plus» existe, y suplido. Y precisando más todavía, esto supone no solamente la presencia limitada y precaria de ese «plus» en alguna parte del mundo, sino su crecimiento sin límite y —bajo una forma para nosotros misteriosa— su acabamiento definitivo. En resumidas cuentas, esto supone la existencia de la Iglesia y el éxito de su «Misión». Cuando un misionero anuncia a Cristo a un pueblo que no le conoce todavía, no son solamente los hombres a quienes se dirige, o quienes nacerán de ellos, los interesados en el buen éxito de su predicación. Lo son también, en cierto sentido, sus mismos antepasados. Indirecta, pero realmente, es toda la masa anónima de los que, desde el amanecer de

---

[37] *I Petri*, II, 5: λίθοι ζῶντες

[38] No vamos a tratar aquí el problema de las condiciones, objetivas o subjetivas, necesarias para la salvación, ni a estudiar cómo el infiel puede llegar a la fe. Ver la obra clásica de L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, ensayo teológico, 2.ª ed., 1934.

[39] M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...* (1896), p. 70.

nuestra raza, han obrado lo mejor que han sabido en la oscuridad o media claridad que les cupo en suerte. Y así es cómo Dios, queriendo que todos los hombres se salven, y no permitiendo en la práctica que todos estén en la Iglesia visiblemente, quiere por lo menos que todos los que responden a su llamamiento sean, a fin de cuentas, salvados por la Iglesia[40]. *Sola Ecclesia gratia, qua redimitur*[41].

Podemos ahora comprender mejor en toda su fuerza, a la vez rigurosa y reconfortante, el venerable axioma que, desde los tiempos de Orígenes y de Cipriano hasta la encíclica *Mortalium animos* de Pío XI, no ha dejado de expresar en este punto la doctrina ortodoxa: «Fuera de la Iglesia no hay salvación.»[42] Evidentemente, no puede querer decir que nadie que no esté exteriormente vinculado a la Iglesia se haya salvado jamás, y es significativo que los textos en donde se inserta, cuando no van dirigidos simplemente a los que se han separado[43], aportan también los correctivos esperados, reservando el caso de ignorancia invencible entre los infieles de buena voluntad[44]. Pero semejante explicación, que ha encontrado su fórmula en estos últimos siglos en la distinción entre el cuerpo y el alma de la Iglesia, no es ni suficiente ni plenamente exacta: pues en nuestro axioma, no es del alma de la Iglesia de lo que se trata ordinariamente, sino más bien de su cuerpo, de su cuerpo social y visible. Y Pío IX, siguiendo a Inocencio III, precisa: de la Iglesia romana[45]. Todavía nos parece incompleta la explica-

[40] Por su «pertenencia invisible a la Iglesia visible»; «gracias a la Iglesia, de la que sin saberlo forman parte con lo mejor de sí mismos»: Mons. BESSON, *L'Appartenance invisible au Royaume de Dieu*, en *Revue apologétique*, t. 64 (1937), pp. 392 y 399.

[41] AMBROSIO, *In psalm.* 39, n. 1 (P., n. 218).

[42] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 13, 3 (P. G. 7, 1009). CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 6 (H., p. 214). ORÍGENES, *In Jesu Nave*, h. 3, n. 6 (B., pp. 306-7). *In Pascha*, s. 1 (P. G. 59, 725). TEODORETO, *In Jos.*, interr. 2 (80, 464). GREGORIO DE ELVIRA, *De arca Noe* (ed. WILMART, en *Revue bénédictine*, 1909, p. 11). LACTANCIO, *De vera sap. et religione*, c. 4 (P. L. 6, 542). AGUSTÍN, *Epist.* 141, n. 6 y 186, n. 50 (33, 579 y 815); *sermo ad caesar plebem*, n. 6 (43, 695); etc. *De unitate Ecclesiae*, n. 49 (43, 429). FULGENCIO, *De remissione peccatorum*, 1. 1, c. 18-20 (65, 542-3). PRÓSPERO, *In psalm.* 147, n. 13 (51, 420). JERÓNIMO, *Epist.* 15 (22, 355). GREGORIO, *Moralia in Job*, 1. 14, c. 5 y 1. 35, c. 13 (75, 1043, y 76, 756). CARLOMAGNO, *Admonitio generalis* (97, 241). RUFINO episc., *De bono pacis*, 1. 2, c. 20 (150, 1626); etc.

Numerosos documentos eclesiásticos.

[43] Este era el caso más frecuente en la antigüedad. Incluso el símbolo del diluvio, que se aplicaría más naturalmente a la pérdida del infiel, dejado fuera del arca, es aplicado sobre todo a la del cismático. Así todavía RUYSBROECK, *La ley cristiana:* «La unidad de la santa Iglesia es como el arca de Noé: todos los que quedan fuera del arca, perecen. Lo mismo pasa con todos los que se separan de la unidad, y se oponen en tal o cual punto a la santa Iglesia...» (*Oeuvres*, t. 5, 1930, p. 247). Cfr. AGUSTÍN, *In psalmum* 83, n. 4: «Quisquis inde recedere voluerit, non talis habetur qualis ille qui non intravit.»

[44] Concilio Vaticano I, *Constitutio de fide catholica*, c. 3.

[45] Alloc. consist. *Singulari quadam*, 9 diciembre 1854. Profesión de fe para los Valdenses, 18 diciembre 1208. Cfr. encíclica *Quanto conficiamur*, 10 agosto 1853. —«La Iglesia de Pedro», precisaba ya MÁXIMO DE TURÍN, *sermón* 114 (P. L. 57, 722).

ción tomada de Suárez, según la cual, para salvarse, es necesario hallarse presente de corazón al menos y con voluntad implícita en la comunión católica, *voto saltem ac desiderio*[46]. Estas explicaciones, en cambio, recuperan todo su valor y pueden ser adoptadas sin peligro una vez se ha reconocido, por una interpretación colectiva, que para la humanidad tomada en bloque no podía haber salvación fuera de la Iglesia, que era ésta una necesidad rigurosa, una necesidad de medio de la que nada puede dispensar[47].

Así el problema de la «salvación de los infieles» recibe una solución de una amplitud extrema, al mismo tiempo que se halla descartado todo laxismo que la comprometía. Ningún aliento se ha dado a la indiferencia. Se hace comprensible que la Iglesia, según expresión de un teólogo[48], sepa «conceder gracia al paganismo sin disminuir su carácter propio de ser única para la salvación de las almas»; y si se cree que a pesar de todo la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación» suena muy fuerte, nada impide darle una forma positiva y decir, dirigiéndonos de pensamiento a todo hombre de buena voluntad, no: «fuera de la Iglesia estás condenado», sino: «por la Iglesia, y solamente por la Iglesia serás salvado». Pues por la Iglesia es por donde vendrá la salvación, por donde comienza a venir para la humanidad.

La modalidad de esta salvación será, por supuesto, totalmente diferente según que el infiel haya encontrado o no a la Iglesia en su camino. En el segundo caso, la única condición de salvación para él es ser ya católico como por anticipación, siendo la Iglesia el «lugar natural» hacia donde tiende espontáneamente el alma dócil a las sugestiones de la gracia. Lo «menos» —tomemos por última vez esta expresión— es suficiente entonces no en sí mismo, por su propio valor, sino en cuanto aspira al «más», en cuanto estará dispuesto a perderse en ese «más» tan pronto como le sean quitados los obstáculos exteriores que se lo ocultaban. Enteramente otro es el caso del infiel que se encuentra ante la Iglesia, supuesto que ésta se le presente bajo su verdadero rostro. Es para él una obligación estricta entrar en ella efectivamente. Porque si verdaderamente, por la lógica de su correspondencia a la gracia, aspiraba a ella ya en secreto, se mentiría ahora a sí mismo

---

La misma expresión de «alma de la Iglesia», después de haber conocido durante algún tiempo un gran éxito, es hoy día generalmente criticada. La comisión dogmática preparatoria del Concilio Vaticano la rechazó «utpote scolasticam et novam omnino in modo loquendi conciliorum» (MANSI, t. 49, pp. 624-5).

[46] *De fide*, disp. 12, sect. 4, n. 22.

[47] Ver en A. LATREILLE, *Le catéchisme impérial de 1806*, p. 88, el relato de la emoción que se apoderó de los círculos eclesiásticos cuando, durante la preparación del catecismo, se divulgó la noticia de que se «suprimía de los dogmas el de que fuera de la Iglesia, no hay salvación». El cardenal Fesch se quejó a Napoleón, y la fórmula fue restablecida. Parece que fue Portalis quien la había descartado, queriendo así rechazar «uno de los grandes reproches que se hacen al catolicismo» y que «consiste en decir que maldice a todos los que están fuera de su seno y que resulta por ello intolerante e insociable».

[48] STIEFELHAGEN, citado en CAPERAN, *Essai historique*, 2.ª ed. p. 475.

esquivando su llamamiento. Los que no conocen a la Iglesia son, pues, salvados por ella de tal manera que tienen la obligación de pertenecerle también exteriormente desde el momento que llegan a conocerla.

Si la solución que acabamos de esbozar se funda sobre los principios de los Padres, permite también, según parece, concordar entre sí sus testimonios, los que acabamos de citar sobre la Iglesia fuera de la cual no hay salvación, y los que citábamos al principio de este capítulo sobre la universal acción del Salvador. Hay que notar, en efecto, que cuando atribuyen al mundo pagano alguna luz de Cristo, los Padres ponen generalmente esta luz en relación profética con el pleno día del Evangelio, y tanto en la vida de los santos personajes de la gentilidad como en la de los justos de la antigua Ley ven ellos preparaciones de la Iglesia. Así es como, según san Ireneo, de todos los santos que vivieron antes del tiempo del Evangelio debe decirse sin excepción, en cierto sentido, «que anunciaron la venida de Cristo y obedecieron a su Ley»[49]. Según Clemente de Alejandría, «lo mismo que Dios envió profetas a los Judíos, suscitó también en el seno de Grecia a los más virtuosos de sus hijos, para constituirles profetas en medio de su nación»[50]. Cuando san Agustín habla, a propósito del Idumeo Job, de una vasta «Jerusalén espiritual»[51], no emplea este epíteto por una especie de oposición a la Iglesia visible, como podría oponerse el alma de la Iglesia a su cuerpo, sino solamente por oposición a la ciudad carnal que la prefiguraba. Y cuando san León declara que desde los tiempos más antiguos el misterio de la salvación del hombre no ha conocido jamás interrupción, subraya con ello fuertemente la unidad que ata entre sí los mil medios de salvación cuya providencial diversidad admira a continuación[52]. La continuidad histórica supuesta por la misma transformación, el lazo visible y tangible entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no ofrece ninguna duda: ahora bien, de todos los gentiles salvados, como asimismo de los judíos, se dirá que «estuvieron en el Antiguo Testamento»[53], que fueron «santos del Antiguo Tes-

[49] *Adversus Haereses*, 4, 27, 2 (P. G. 7, 1058-9).

[50] *Stromates*, l. 6, c. 5 (P. G. 9, 261 B).

[51] *De Civitate Dei*, l. 18, c. 47 (P. L. 41, 609); *De catechizandis rudibus*, c. 33 (40, 334-35). Cfr. *In Pascha*, s. 4: «Indivisible es el Cordero comido en una Mansión única, la de la Iglesia espiritual» (P. G. 59, 731).

[52] *In Nativitate Domini*, s. 3, c. 4-5 y s. 4, c. 1: «Sacramentum salutis humanae nulla unquam antiquitate cessavit... Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit, et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit» (P. L. 54, 203). Análogo pensamiento en PRÓSPERO, *In psalmum* 126 (51, 372).

[53] AGOBARDO, *Adversus Fredegisum*, c. 20: «In Veteri Testamento, non solum omnes Patriarchas, sed multos etiam in gentilitate positos credimus invisibili chrismate unctos; per quam unctionem membra Christi, et unum corpus cum omnibus ad aeternam vitam praedestinatis fierent» (P. L. 104, 171-2).

tamento»[54]. Poco importa que la Escritura hable o no de ello: sabemos que hay muchas cosas de las que no dice nada[55]. Además, para quien sabe leerla, ciertas páginas son elocuentes: ¿no atribuye, por ejemplo, a los judíos como a los gentiles un papel en la generación de Cristo?[56] La insistencia con que es constatado este detalle muestra que a los ojos de los Padres era éste el signo de una colaboración más fundamental entre los dos pueblos. Y en efecto, en cada una de las seis edades del mundo ¿no han llenado judíos y gentiles las ánforas de la humanidad de la misma agua, de esa agua que debía ser un día convertida en vino por Cristo? Judíos o gentiles, unos y otros han tenido relación con el mismo Cristo, han esperado al mismo Cristo, han prefigurado —sobre todo por sus sufrimientos, esos sufrimientos que no perdonan jamás al justo— al mismo Cristo[57]. Todos preparaban así la Iglesia universal, que ahora no duda en reconocerlos como miembros suyos[58].

---

[54] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 10, c. 22: «...Ut, cum venerit, simul collecta Ecclesia tam de Judaeis quam de Gentibus, una amplectatur sponsa... Omnes namque sancti Veteris Testamenti, qui ab initio saeculi fuerunt, ad has pertinent nuptias» (P. L. 120, 741). RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 4, c. 4: Todos los santos, o que hayan vivido desde el principio del mundo «praesenti Ecclesiae concinunt» (170-89).

[55] El caso de Job no es más que un ejemplo, intencionalmente puesto por Dios en la Biblia: AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 47. PEDRO EL VENERABLE, *Tractatus contra judaeos:* «...cum et ante illam (legem), et ejus tempore praeter illam, et etiam post illam, justus vocaris multos invenias» (P. L. 189, 584). FELIPE DE HARVENG, *De continentia clericorum*, c. 61 (203, 745-6). Cfr. san FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, 1. 5: «Ese gran profeta y príncipe Job» (p. 242).

[56] AGUSTÍN, *Sermón* 51, n. 14-15 (P. L. 38, 340-1).

[57] AGUSTÍN, *Adnotationes in Job:* «Personam quam Job gestabat, hoc est Corporis Domini quod est Ecclesia» (P. L. 34, 885). Según Agustín, en todos los santos de antes de Cristo «mysteria spiritualia significabantur, quae ad Christum et Ecclesiam pertinerent», *De catechizandis rudibus*, c. 33 (40, 335). GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, praef., c. 2, n. 6: «Nec inmerito inter Hebraeorum vitas in auctoritatis reverentiam vita justi gentilis adducitur, quia Redemptor noster, sicut ad redemptionem Judaeorum et Gentilium venit, ita se Judaeorum et Gentilium prophetari vocibus voluit; ut per utrumque populum diceretur, qui pro utroque populo quandoque pateretur.» Y c. 6, n. 14: «(Christum) quem electi omnes dum bene vivendo praecunt, et rebus et vocibus prophetando promiserunt. Nullus etenim justus fuit, qui non ejus per figuram nuntius exstiterit. Unde et necesse fuit ut etiam beatus Job, qui tanta incarnationis, ejus mysteria protulit, eum quem voce diceret ex conversatione signaret» (P. L. 75, 519 y 524).

RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 4, c. 4: «Omnium quippe sanctorum a mundi constitutione una fuit salus et expectatio, Passio Redemptoris, et concordibus eorum dictis praenuntiata, gestisque praefigurata est, ac velut uni subjecta soli, diversis licet ex locis eamdem imaginem multa reddunt specularia: sic plures sancti diversis temporibus ac meritis venientes, praecurrentes Salvatorem, unam eamdemque variis figuris ejus praefiguraverunt passionem» (P. L. 170, 89).

Según santo TOMÁS DE AQUINO, como es sabido, ningún «infiel» fue salvado «absque fide Mediatoris»: II$^{a\text{-}ae}$, q. 2, a. 7 ad tertium, y 3.ª, q. 68, a. 1, ad primum: Nunquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi... Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus.»

[58] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 9, c. 20: «Salvator noster... quasi Dominus ac paterfami-

Podemos, pues, concluir: judíos o gentiles así como, a pesar de haber vivido antes de la venida visible de Cristo, deben considerarse, sin embargo, salvados por Cristo y no solamente por el Verbo, así también, habiendo vivido antes de la venida de la Iglesia visible cerca de ellos, no han sido, sin embargo, salvados por una pertenencia puramente espiritual e intemporal al «alma» de la Iglesia, sino, por efecto de un vínculo muy real aunque indirecto y a menudo oculto, a su «cuerpo».

En semejante contexto doctrinal aparece cada vez más claro que el lema del cristiano no puede ya ser «evasión», sino «colaboración». Se trata para él de trabajar con Dios y los hombres en la obra de Dios en el mundo y en la humanidad. El objetivo es único: sólo a condición de tender a El con todos, en lugar de proseguir un juego egoísta, es como podremos permitirnos tener una parte en el triunfo final, encontrar un lugar en la salvación común: *in redemptione communi*[59]. La ciudad de los Elegidos no acoge a los «aprovechados».

De ahí la responsabilidad del cristiano frente a sus hermanos los «infieles». Toda gracia es *gratia gratis data*, es decir, según el viejo sentido de la expresión, dada en favor de los otros[60]. La gracia del catolicismo no nos ha sido dada para nosotros solos, sino mirando a los que no la tienen, como la gracia de la vida contemplativa, como bien lo entendió santa Teresa, es dada a almas elegidas en favor de los que penan en los trabajos de la vida activa. La fidelidad a esta gracia que nos hace miembros de la Iglesia exige, pues, de nosotros dos cosas: concurrir a la salvación colectiva del mundo, tomando parte, cada cual según su propia vocación, en la construcción del gran edificio del que debemos ser a la vez obreros y piedras; y concurrir al mismo tiempo, con toda nuestra vida cristiana, a la salvación personal de aquellos que permanecen aparentemente «infieles». Dos deberes que se complementan, dos maneras, por así decir, de hacer madurar la Redención.

---

lias habet vineam, universam scilicet Ecclesiam, quae ab Abel justo usque ad illum ultimum electum qui in fine mundi venturus est colligitur... Ac per hoc quicumque ab initio mundi salvati sunt, in hac vere quasi palmites in vite manserunt... Omnes una Ecclesia sunt, unaque vinea de vite, quae Christus est, propaginata» (P. L. 120, 674-5).

[59] GREGORIO, *Moralia in Job*, praef., c. 6, n. 14: «ut simul omnia saecula dicerent quid in redemptione communi saeculorum finis exhiberet» (P. L. 75, 524).

[60] San BASILIO, *Reglas breves*, 62: «Quienquiera que haya retenido cualquier gracia de Dios para su propio disfrute y sin aprovechar a otro, se verá condenado por haber enterrado su talento» (P. G. 31, 1124). HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. 2, p. 2, c. 2: «In corpore sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt, et tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam id quod solus habet, etc.» (P. L. 176, 416). BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epist.* 5: «Jubemur per caritatem servire invicem, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei, etc.» (80, 652 D). Toda gracia, en efecto, fluye de la gracia de Cristo, y es a su imagen. Ahora bien «Christo data est gratia... inquantum est Caput Ecclesiae, ut scilicet ab Ipso redundaret ad membra», Santo TOMÁS, 3.ª q. 48, a 1.

Trabajar por nuestra parte primero en el crecimiento de la Iglesia. «La Iglesia, ha escrito el P. Charles, es hoy día como un niño, al que no le falta ningún órgano, pero que debe todavía cuadruplicar, quintuplicar su talla y su peso. Esta ley de crecimiento, inscrita en un cuerpo de niño, secreta y activa en el grano de mostaza, es igualmente imperiosa en el cuerpo de la Iglesia, y los soberanos pontífices que nos la recuerdan con insistencia no hacen sino prestar su voz al clamor silencioso de la Iglesia que debe crecer. Y cuando un organismo vivo se pone a desarrollarse, lo hace en todas sus partes. Esta función no está especializada en ningún órgano, no es monopolizada por ningún miembro... Todo debe hacerse armoniosamente, siguiendo el mismo ritmo y la misma cadencia.» Se puede, pues, decir en verdad que la obra misionera es para todos un deber, el más indeterminado sin duda en su principio, pero el más grave y universal, y para trabajar en esta primera extensión del Reino de Dios «no hemos de ir a buscar la orden en las tablas de la Ley; es en nuestra alma bautizada en donde descubriremos esta exigencia»[61].

Merecer después, mediante una intensa puesta en juego del capital espiritual ofrecido en la Iglesia, por aquellos que, menos afortunados, están lejos de este tesoro, por quienes han muerto o morirán sin que la Buena Nueva les haya sido anunciada. Cuando se reflexiona sobre este deber estimulante pero temible, uno se siente tentado de preguntarse si es tan seguro que en el interior de la Iglesia, según una fórmula demasiado corriente, la salvación sea siempre más fácil... No es posible, ciertamente, desconocer el valor de los medios de gracia que están normalmente a disposición de todo fiel. Pero esta verdad puede convertirse en un pretexto de abuso si se la aprovecha para dormirse, como si el hecho de hallarse *in Ecclesia* llevase consigo automáticamente el de ser *de Ecclesia*[62]. Seguridad peligrosa, hacia la que una pendiente natural inclina al creyente, y que se explicita a veces en un error formal. Ya san Agustín y san Cesáreo de Arlés tuvieron que combatirla fuertemente[63]. En todo caso, el riesgo es más

[61] P. CHARLES, *La prière apostolique*, en *Xaveriana*, diciembre 1928. M. LENDRUS, en *Nouvelle Revue théol.*, 1929, p. 485. PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 10, c. 22: Cada uno tiene asignado su papel singular, «omnes tamen una Ecclesia esse debent, ita ut nemo sit in ea, qui non vocet se et alios ad convivium nuptiarum» (P. L. 120, 745). JERÓNIMO, *In Ezechielem* «Operarii autem, inquit, qui serviunt in operibus civitati, erunt ex omnibus tribubus Israel; ut nullus se ab opere civitatis inmunem putet, sed omnes certatim extruant Ecclesiam» (25, 486 C). Cfr. *Ezech.* XLVIII, 19.

[62] Es HUGO DE SAN VÍCTOR quien insiste sobre esta distinción, contraria a la que habían propuesto Agustín y Gregorio a propósito de los hombres que vivieron en tiempos de la antigua Ley (cfr. supra, c. IV). *De arca Noe mystica*, c. 5 (P. L. 176, 690).

[63] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 21, c. 21 y 25 (P. L. 41, 734 y 742); *De fide et operibus*, c. 21-6 (40, 221-8); etc. CESÁREO DE ARLÉS, sermón 209 (MORIN, pp. 791-3). HUGO DE SAN VÍCTOR, *Adnotationes in Therenos* (P. L. 175, 292). Superstición análoga en el Islam, combatida por una minoría piadosa: L. MASSIGNON, *La Passion de Al-Hallaj*, t. 2, p. 671-2.

fuerte para quien ha recibido más; cuanto más numerosos son los talentos confiados, más hay que temer el dejarlos improductivos: «quibus plus dedit, plus ab eis exacturus» [64]. El resto del mundo es solidario con nosotros, y no podrá ser salvado sin nosotros. La baza de nuestra conducta personal se halla de este modo inmensamente acrecentada. *Paucis humanum vivit genus:* el antiguo axioma es profundamente verdadero. Tal es la ley de la naturaleza, y el cristiano no la desconoce. Pero la completa, cambiándola, por la ley de la gracia. Esta pequeña élite a cuya realidad ha concurrido el trabajo oscuro de toda la masa, no puede gozar, solitaria y orgullosa, de su precaria superioridad. No se pertenece a sí misma, sino se debe al servicio de todos. «Que el que sea mayor entre vosotros sea como el que sirve»: la gran lección de Cristo no apunta solamente a quienes detentan una parte cualquiera de la autoridad, es el mandamiento hecho a toda la Iglesia. Los que, al recibir a Cristo, lo han recibido todo, han sido establecidos para la salvación de los que no le han podido conocer. Su privilegio es una misión. No hay para ellos ningún otro medio de conservar su riqueza, pues en el orden espiritual «no se posee más que lo que se da», no se retiene sino dando, y nadie se hallará más vacío en el último día que el disipador que se había creído colmado. *Vide hunc vacuum, qui sibi abundare omnibus videbatur* [65]! «Se hará Juicio contra los privilegiados sobre el rendimiento para el bien común de sus privilegios por aquellos que quedaron excluidos. La nivelación básica, que los sincretistas habían postulado erróneamente para la unificación de las doctrinas, será realizada en el Juicio para la apreciación judicial de las responsabilidades.» [66]

«Debemos aprovecharnos, escribía un día Bossuet a la hermana Cornuau, del remedio que Jesucristo nos ha aportado; y no atormentarnos de lo que sucede con quienes, por la causa que sea, no usan de él; como sería insensato el que en un gran hospital, viendo venir hacia él al médico con un remedio infalible, en lugar de aprovecharse de él, se atormentara en preguntarle lo que va a hacer de los otros enfermos.» Quizá era ésta la dirección prudente para poner término a la agitación de un alma inquieta, «a la vivacidad de un espíritu que se extraviaba en sus pensamientos» [67], y M. Albert Bayet, que cita esta carta, fue algo precipitado en su indignación. Pero si se

[64] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 36, 4 (P. G. 7, 1093); 4, 13, 3, (1009); 4, 27-8 (1058-63). FILASTRO, *Haeresis* 110 (BOYSEN, p. 109). ISIDORO DE SEVILLA, *Sent.*, 1. I, c. 20, n. 3: «Sub Veteri Testamento minoris culpae erant peccata, quia in eo non ipsa veritas, sed umbra veritatis aderat» (P. L. 83, 586). RATIERO DE VERONA (136, 700). AMULÓN DE LYON (*M. G. H., Epistolarum*, t. 5, p. 371). JUAN RIGOLEUC, S. J., *Conduit pour la retraite spirituelle:* «Si pues, hemos recibido de su liberal mano sin comparación más que tantos otros pueblos, ¿no es evidente que le estamos en proporción mucho más obligados, y que hemos de rendir mayores cuentas que todos ellos? (*Oeuvres spirituelles*, HAMON, p. 413). Cfr. *Luc.* XII, 47-8.

[65] AMBROSIO, *In psalm.* 48, n. 24 (P., p. 376). Cfr. *Apoc.* III, 7.

[66] L. MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*, II (1935), p. 47.

[67] BOSSUET, 3 de julio 1965 (*Correspondance*, t. 7, p. 155).

las quisiera tomar en un sentido doctrinal, para definir teóricamente nuestra actitud ante el problema de la salvación, estas palabras serían anticristianas. Nadie tiene el derecho de decir como Caín: «¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» Nadie es cristiano para sí solo[68].

Muros Ecclesiae nostre aedificare debemus[69]. Bien lo habían comprendido aquellas santas de la Edad Media que, en tiempos en que la Cristiandad debía concentrarse periódicamente, replegarse por así decir sobre sí misma contra el empuje del Islam, contribuían a mantener vivo el puro ideal de la Catolicidad: Matilde de Magdeburgo, que quería tomar sobre sí los temores y esperanzas, dolores y alegrías de la humanidad entera, y componía una «oración universal por la salvación»; un poco más tarde Angela de Foligno que repetía en su plegaria: «Que vuestro Amor abrace todas las naciones» o, cuando el gran Cisma, Catalina de Siena, que declaraba que su única preocupación era la salvación del mundo y, después de haber trabajado sin descanso por la paz y unidad de los cristianos, ofrecía su vida «por el Cuerpo místico de la santa Iglesia». Esto era responder al supremo deseo de Cristo. Era asociarse a la plegaria de aquellos sacerdotes y monjes que, en su Oficio de Maitines, símbolo de la sexta edad del mundo, soñaban en los innumerables pueblos destinados en esta última edad a ser reunidos de todas las comarcas del universo, antes que la Iglesia entre finalmente en la paz[70]. Era hacer suya la frase de Metodio de Olimpia: «La Iglesia está con dolores de parto hasta que todos los pueblos hayan entrado en su seno.»[71]

[68] Cfr. AGUSTÍN, *sermón* 115, n. 4: «Communis fuit perditio, communis sit inventio: simul perieramus, simul inveniamur in Christo» (P. L. 38, 657).

[69] DURANDO DE MENDE, *Rationale*, 1. I, c. 1, n. 8 (p. 5).

[70] AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis*, 1. 4, c. 10: «Universaliter colligendi sunt ex Asia, et Europa, et Africa» (P. L. 105, 1189). BEDA, *In Marc.* (92, 195-7).

[71] *Banquete*, discurso 8, c. 5 (tr. fr. FARGES, p. 125).

Capítulo VIII

PREDESTINACIÓN DE LA IGLESIA

Estos dolores se prolongan desde hace veinte siglos, y todavía no se adivina el término de ellos. Pero nuestra fe no se conmueve, pues recuerda los muchos siglos que fueron necesarios para preparar la cuna de la misma Iglesia. Ella sabe sacar las consecuencias de esta visión social e histórica del mundo que nos ha comunicado el cristianismo.

Es lo que eran incapaces de hacer los espíritus que permanecieron fieles a los viejos modos paganos de pensar. La novedad del cristianismo en el tiempo les escandalizaba, porque no habían asimilado la novedad de su doctrina sobre el tiempo. También nosotros vemos a esos defensores de los antiguos cultos repetir siempre la misma objeción, que consideran invencible: Si Cristo es el único Salvador, como lo pretenden sus fieles, ¿por qué, pues, vino tan recientemente, dejando mientras tanto perderse a tantos hombres? «En los siglos anteriores, ¿dónde estaban los cuidados de una tan gran Providencia?» Si la religión cristiana es la única perfecta, Dios tiene que ser muy malo, o muy impotente, o muy imprevisor, para haber remediado tan tarde la imperfección de su primera obra... Así razonaba un Celso, después un Porfirio y después sin duda un Símaco[1]. Así tantos otros, a lo largo de los siglos y hoy todavía[2]... Todos, herederos más o menos conscientes de aquel principio que M. J. Bidez llama «el inmovilismo platónico», y que Juliano el Apóstata formulaba así en su tratado contra los «Galileos»:

[1] ORÍGENES, *Contra Celsum,* l. 4, c. 7 (KOETSCHAU, t. 1, p. 279). PORFIRIO, fragmentos 81 y 82. AMBROSIO, *Epist.* 18, n. 27 (P. L. 16, 429). CRISÓSTOMO, *In Rom.,* hom. 5, n. 5 (P. G. 60, 429). Cfr. JUSTINO, *Primera Apología,* c. 46, n. 1 (PAUTIGNY, p. 95).

[2] Ver las sentencias del emperador K'ANG-HI, mencionadas por el P. LOUIS LE COMPTE, *Nouvelles Mémoires sur l'état present de la Chine,* carta XI, (t. 2, 3.ª ed., 1697, páginas 157-8).

Dios es eterno, conviene también que sus decretos sean eternos. Ahora bien, sus decretos son la naturaleza de las cosas, o conformes a la naturaleza de las cosas: ¿y cómo la naturaleza puede resistir a los decretos de Dios?[3]

Para rechazar semejante motivo de queja, los cristianos no se limitaban solamente a decir que los designios de Dios son impenetrables[4]. No tenían sino que inspirarse en san Pablo, quien ya había implícitamente respondido cuando proponía el principio de «la economía de la gracia de Dios»[5] y cuando evocaba las etapas de la Ley natural y de la Ley mosaica, necesarias una y otra para que llegara finalmente la plenitud de los tiempos. Sobre estos temas paulinos, Ireneo había desarrollado sus grandes visiones optimistas, enseñando que Cristo vino en realidad para todo hombre, de todo país y de toda época, puesto que vino a conducir a su término a la humanidad entera, después de haberla preparado largamente:

Si alguien viene a deciros: ¿Es que Dios no podía desde el principio haber hecho al hombre perfecto?, que sepa que Dios ciertamente es todopoderoso, pero que es imposible que la criatura, por el hecho de ser criatura, no sea muy imperfecta. Dios la conducirá por grados a la perfección, como una madre que debe primero lactar a su hijo recién nacido y le va dando, a medida que crece, el alimento que necesita. Así hace Dios, así hizo el Verbo encarnado... Por esta lenta educación, el hombre creado se forma poco a poco a imagen y semejanza del Dios increado. El Padre se complace y ordena, el Hijo opera y crea, el Espíritu nutre y acrecienta, y el hombre suavemente progresa y sube hacia la perfección. Sólo quien no ha sido producido es asimismo perfecto, y este es Dios. Fue pues necesario que el hombre fuese creado, después creciese, se hiciese adulto, se multiplicase, adquiriese fuerzas y después llegase a la gloria y viese a su Maestro... Son pues enteramente irrazonables los que, sin esperar el tiempo del progreso, imputan a Dios la debilidad de su naturaleza. No conocen a Dios, ni se conocen a sí mismos. Insaciables e ingratos, no quieren ser primeramente lo que les hace su creación: hombres, capaces de pasiones; sino que, sobrepasando la ley de su naturaleza, querrían, antes de llegar a hombres, ser ya semejantes a Dios su creador... Más insensatos que los animales, reprochan a Dios el que no les haya hecho dioses desde el principio[6].

Sin duda, en este pasaje como en muchos otros, es el deseo de refutar a

---

[3] *Contra los Galileos*, fr. 143 y 178 (cfr. PORFIRIO, fr. 34). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus*, assert. 31 (P. G. 75, 445). Ver J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, p. 308. La misma objeción fundamental, a propósito de la creencia en la resurrección, en el filósofo discípulo de Porfirio que MACARIO DE MAGNESIA pone en escena: *Apocriticus*, 4, 2 (HARNACK, *T. U.*, 37, 4, P. 72).

[4] Cfr. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 10, c. 32, n. 2: «...Nec debuit, nec debebit eo dici: Quare modo? et quare sero? quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile» (P. L. 41, 314).

[5] *Efesios*, III, 1.

[6] *Adversus Haereses*, 4, 38 (P. G. 7, 1105-9); 4, 11, 2 (1002); 6, 36 (1223-4), et passim (col. 784, 937, 990, 1011, 1037, 1047, etc.). Texto 38.

Marción lo que inspira sobre todo a Ireneo. Marción no veía en la creación de Adán sino la obra de un demiurgo inferior, y en la historia del pueblo de Dios, la acción de ese demiurgo; finalmente en la Encarnación, la aparición inopinada del Dios bueno en un dominio extranjero. Era necesario establecer contra él que era el mismo y único Dios el que, desde el principio, había creado al hombre, después lo había lentamente formado, y finalmente se le había aparecido en la realidad de la carne para conducirle hasta su término, la divina Semejanza. Pero esta respuesta al marcionismo sobrepasa manifiestamente la controversia que la provocó. No solamente ilumina la unidad profunda de los dos Testamentos, sino todo el Plan divino sobre el mundo, obra de una infinita paciencia, pero también de una sabiduría poderosa e infalible. Pues, al insistir sobre la necesidad de comienzos muy humildes, Ireneo no piensa quitar nada a la Omnipotencia: todo es posible para Dios, pero la congénita debilidad de la criatura impone un límite a la recepción de sus dones[7]; hace falta que primero la dilate un don para hacerla capaz de un segundo, y después de un tercero... El cristianismo, religión perfecta, sólo podía, pues, llegar a su tiempo.

De este modo la defensa del Antiguo Testamento contra el gnosticismo preparaba la defensa del Nuevo Testamento contra el pensamiento pagano. La doctrina de Ireneo, elaborada contra los que rechazaban como indigna la revelación mosaica, era, sin embargo, una cosa muy distinta de un expediente apologético. Tampoco iba a caer en el olvido cuando hubo pasado el peligro que la había hecho nacer. Tertuliano, después de haberla utilizado contra el mismo peligro, al pasarse al montanismo iba a hacer de ella, contra la misma tradición de la Iglesia, un argumento para autorizar la «nueva profecía»[8]; pero semejante abuso no bastará para desacreditarla. En adelante, los mismos que no llevarán tan lejos como Ireneo su evolucionismo sobrenatural adoptarán a menudo lo esencial de su punto de vista. Así en primer lugar Orígenes, según el cual no podía el hombre recibir de golpe «los preceptos de la libertad»[9]. Así también Gregorio de Nisa, cuando habla de los χρονικὰ διαστήματα que la misma potencia divina debe respetar para establecer al hombre en el bien[10]. Del mismo modo Basilio, cuando admira «ese gran misterio de nuestra salud» y declara que quienes lo desconocen dan pruebas de un espíritu infantil:

---

[7] Principio que gustarán recordar los grandes teólogos de la Edad Media: ANSELMO, *Cur Deus homo,* l. 2, c. 18; *De casu diaboli,* c. 12 (P. L. 158, 421-2 y 343). BUENAVENTURA, *in Hexaemeron,* collatio 11, n. 11. TOMÁS DE AQUINO, *In 2 Sentent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *Quodlibetales* 9, q. 1, a. 1; *De Potentia,* q. 1, a. 3; etc. NOVACIANO, *De Trinitate,* c. 6 (P. L. 3, 895-6). Cfr. FRANCO, *De gratia Dei,* l. 9 (166, 766 B).

[8] *De virginibus velandis,* c. 1 (P. L. 2, 890).

[9] *In Exodum,* hom. 8, n. 1 (B., p. 218).

[10] *Sobre la resurrección,* discurso 1 (P. G. 46, 609). El ser espiritual, por el hecho de ser creado, se encuentra en una παράστασις de la que resulta un cierto movimiento, una marcha: *De mortuis,* 3 (46, 520 C).

En la religión como en las disciplinas humanas, debemos ser introducidos de manera progresiva, comenzando por las cosas más accesibles y por los primeros elementos. El Creador nos viene a ayudar para que nuestros ojos, acostumbrados a las tinieblas, puedan poco a poco abrirse a la gran luz de la verdad. Lo ha dispuesto todo teniendo en cuenta nuestra debilidad: nos acostumbra primero a ver la sombra de los objetos, y el reflejo del sol en el agua, a fin de que no quedemos cegados por una exposición directa a sus rayos: la Ley mosaica era la sombra de las cosas futuras, y la enseñanza de los profetas era la verdad todavía oscura...[11]

Del mismo modo, a los que «con una vana curiosidad, y como si pudiesen medir con su razón el abismo de los misterios divinos», se atreven a demandar por qué la ley cristiana no fue promulgada desde el principio, responde Teodoreto, en términos muy próximos a los de Ireneo, que Adán recibió un precepto proporcionado a su edad —la edad de la humanidad que con él comenzaba—, porque Dios distribuye a cada tiempo lo que le conviene, midiendo sus enseñanzas conforme a lo que el hombre puede soportar. Expone después detalladamente, con una complacencia de apologista, los ardides providenciales que, desde la época de Abraham, hicieron del pueblo elegido el intermediario y el colaborador de Dios en su obra de educación de los gentiles. De este modo se preparaba la plenitud de los tiempos, en que el Evangelio podría finalmente ser anunciado. Es, pues, mucha verdad, concluye Teodoreto, que el Dios del universo, preparando por grados esa eclosión última, no ha cesado jamás de proveer a la salvación de todos[12]. Ambrosio, por su parte, toma el lenguaje de Tertuliano para responder a Símaco, y compara la fecundidad cristiana a la mies que no puede madurar antes de hora:

Los que se quejan (de que la fe no haya sido dada antes), que reprendan a la mies, porque su fecundidad es tardía; que reprendan a la vendimia, que tiene lugar cuando el año declina; que reprendan al olivo, por ser el último en dar frutos[13].

[11] *Del Espíritu Santo*, c. 14, n. 33 (P. G. 32, 125-7). CRISÓSTOMO, *In Gen.*, h. 2 y 3 (53, 29 y 34). BUENAVENTURA, *Breviloquium*, p. 4, c. 4: «Opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina, et processus debet esse de imperfecto ad perfectum» (ed. de QUARACCHI, t. 5, p. 244).

[12] *Sobre la Providencia*, disc. 10 (P. G. 83, 764-73). Cfr. *In psalmum* 2 (80, 880).

[13] *Epist.* 18, n. 27: «Ergo et mundi primaeva nutarunt, ut venerabilis canae fidei sequeretur senectus. Quos hoc movet, reprehendant messem, quia sera fecunditas est; reprehendant vindemiam, quia in occasu anni est; reprehendant olivam, quia postremus fructus» (P. L. 16, 979-80). ENRIQUE DE MARCY, *De peregrinante Civitate Dei*, tr. 14: «Videns tempus vindemiae advenisse, vestem sibi huic operi congruam adaptavit» (204, 365). La fiesta de Pentecostés abre el tiempo de las vendimias del espíritu: ISAAC DE STELLA, *sermón* 44 (194, 1839). Idea e imagen análogas en una glosa del PSEUDO-PEDRO DE POITIERS sobre el Maestro de las Sentencias (LANDGRAF, en *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 1937, pp. 169-70).

La verdad debe madurar: era ya la expresión de Minucio Félix[14]. La concepción de Agustín, finalmente, es apenas diferente cuando nos dice: «in adventu Domini matura messis inventa est» o cuando comenta la enseñanza del Apóstol sobre «los elementos del mundo»[15]. Si compara a menudo los miembros de sus dos Ciudades a dos hombres —el viejo y el nuevo Adán—, sabe discernir, bajo este dualismo de hecho, la unidad de la primera llamada divina: desarrolla a nuestros ojos, como en un vasto fresco, la historia del género humano en marcha hacia su salvación como la historia de un hombre único[16], y saliendo al paso de las objeciones de Porfirio, nos hace admirar su educación progresiva por una Providencia sapientísima que lo eleva paso a paso «desde el tiempo hasta la eternidad y de lo visible a lo invisible»[17].

Donde se realiza esta lenta educación es, sobre todo, en el seno del pueblo judío, como nos lo acaba de recordar Basilio. No es que la ley mosaica se juzgue habitualmente, sin más, como superior a la «ley natural» que la había precedido. Todo lo contrario[18]: en una parte de sus prescripciones, los *servitutis praecepta*[19], señalaba más bien un retroceso. Pero la idolatría

[14] *Octavius*, c. 38: «Quid ingrati sumus, quid nobis invidemur, si veritas divinitatis nostri temporis aetatem maturuit?» (MARTÍN, p. 85). Ver también HIPÓLITO, *Sobre Daniel*, l. 4, c. 15 (tr. fr. LEFÈBVRE, p. 290).

[15] *Sermo* 101, n. 2 (P. L. 38, 507); *Epist. ad Galatas expositio*, n. 29-30 (35, 2126).

[16] Le imitarán otros, como S. JULIÁN DE TOLEDO: «Fac ergo totos homines quicumque ab Adam usque in praesentem diem fuerunt, quasi unum hominem esse, et in persona unius hominis totius saeculi figuram appone, et per quantas aetates saeculum istud quasi unus homo transerit... ratione facillima pervidebis», *De comprobatione aetatis sextae*, l. 3, n. 3 (P. L. 96, 571).

[17] *Epist. 102 ad Deogratias*, q. 2 (P. L. 33, 373-6). *In psalmum* 36 (36, 385). *De diversis quaestionibus*, q. 53, n. 1 y 4 (40, 34 y 37). *De Civitate Dei*, l. 10, c. 14; l. 12, c. 13, 14 y 20 (41, 360-2 y 369-72); l. 15, c. 1. *In psalm.* 85, n. 5 y 118 sermón 17 (37, 1085 y 1547). *De vera religione*, c. 17, n. 33-4; etc. Cfr. *De spiritu et littera*, n. 27: «dispensatio temporum ordinatissima» (44, 217). Ver J. WANG TCH'ANG-TCHE, *op. laud.*, c. 5. La filosofía de la historia que se desprende de la *Ciudad de Dios*, la importancia atribuida a la historia en muchas otras obras de san Agustín, son tanto más significativas cuanto que no son en manera alguna debidas a la cultura que él había recibido: «La cultura filosófica de san Agustín, nota M. H. I. MARROU, es netamente anti-histórica» *(Saint Agustin et la fin de la culture antique*, p. 235, nota 2). En el *De doctrina christiana*, hablando por así decir escolarmente de la historia, no ve apenas en ella más que una cronología: l. 2, c. 28, n. 42-44 (P. L. 34, 55-56). Texto 39.

[18] METODIO DE OLIMPIA, *Banquete*, discurso 7, c. 5 (tr. fr. FARGES, pp. 109-10). Ver sin embargo, por ejemplo, HILDEBERTO, *Tract. theolog.*, c. 2: «...de cognitione fidei quam antiqui habuerunt, et quomodo aucta sit per legem Moysi et per legem Evangelii... Per legem scriptam caepit crescere cognitio fidei» (P. L. 171, 1071).

[19] Así el mismo IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 16, 5 (P. G. 7, 1018). El juicio de los Padres sobre el valor comparado de la ley natural y de la ley mosaica está más de una vez influenciado por la controversia con los judíos. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, c. 19-23 (ARCHAMBAULT, t. 1, pp. 84-108). TERTULIANO, *Adversus Judaeos*, c. 2 (P. L. 2, 601-2). EUSEBIO, *H. E.*, l. I, c. 4, n. 6-15 (GRAPIN, t. 1, pp. 47-51). AMBROSIO, *De Mysteriis*, c. 8, n. 44: «et antiquiora sunt

en que el hombre había caído la había hecho necesaria [20], como una educadora que debía reeducarle primero, guardarle después, guiarle y finalmente conducirle hasta el umbral de la perfección evangélica [21]. Cuando el vino de la Ley natural vino a faltar, después del derroche que hicieron de él los convidados, les fue necesaria el agua de la Ley escrita. Esta, tomada «en sí misma» puede tenerse por inferior a la primera, pero su valor principal era, como se ha visto, figurativo y profético: debía ser un día cambiada en el vino de la Ley de gracia, vino superior en calidad al vino de la Ley natural [22]. Entretanto no nos maravillemos de que los «bienaventurados Patriarcas, recién liberados de las costumbres idolátricas y del error politeísta» no hubiesen podido tener sobre muchos puntos «más que concepciones enteramente mediocres» [23]. Sus inmediatos descendientes «que habían crecido entre los egipcios» se habían mantenido también «en medio de costumbres bárbaras» [24]. Moisés —es decir, el mismo Dios que le dictaba su Ley— tuvo que adaptarse a esta situación. ¿Cómo, por ejemplo, hubiera podido desde el primer momento hablar de vida eterna y de sanciones de ultratumba, «habiéndoselas todavía con niños, con seres de mentalidad servil, que se

---

sacramenta Ecclesiae quam Synagogae, et praestantiora» (P. L. 16, 404). *De sacramentis*, 1. I, c. 4, n. 11 (16, 420); etc.

Unas veces la controversia se resume en un duelo Moisés-Abraham, y otras, más radicalmente, en un duelo Abraham-Melquisedec, siendo entonces considerado Abraham, siguiendo *Hebr.*, 7, como el antepasado de Leví (cfr. PSEUDO-PRIMASIO, *In Galat. et in Hebr.*, P. L. 68, 592 y 727). Los comentarios sobre *Galat.*, c. 3 (así CRISÓSTOMO, P. G. 61, 651; cfr. PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rom.*, 7, P. G. 59, 667-8), y la tradición concerniente a Melquisedec son interesantes desde este punto de vista. (Sobre ésta: G. BARDY, en *Revue biblique*, 1926 y 1927; M. SIMÓN, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1937). Cfr. *Altercatio Simonis et Theophili*, c. 5, n. 21 (HARNACK, p. 28). FILASTRO, *Diversarum haereseon liber*, haer. 82 (B., pp. 72-75). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 16, c. 22 (P. L. 41, 500; el orden de Melquisedec superior al orden de Aarón). PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *Adversus Judaeos*, c. 4: «Ante Abraham omnes sancti incircumcisi fuerunt, et puritate mentis domino placuerunt, et populum christianum magis ipsi in se monstrarunt...» (SPAGNOLO-TURNER, *J. of theol. Studies*, t. 16, p. 299).

[20] AMBROSIO, *Epist.* 73, n. 2: «Certum est non fuisse legem necessariam, quae per Moysen data est. Nam si naturalem legem, quam Deus creator infudit singulorum pectoribus, homines servare potuissent, non fuerat opus ea quae, in tabulis scripta lapideis, implicavit atque innodavit magis humani generis infirmitatem, quam elaqueavit atque absolvit»; cfr. n. 9 y 10 (P. L. 16, 1251 y 1253).

[21] CASIANO, *Collatio* 8, c. 24: «Nec evangelicam perfectionem tradi ante legis potuisse custodiam» (PETSCHENIG, p. 244). CLEMENTE, *Stromat.*, 1. 6, c. 6, n. 47 (St., t. 2, p. 455); *Pedagogo*, 1. I, c. 6, n. 42-3 (St., t. 1, pp. 115-6). CRISÓSTOMO, *In Galat.*, c. 3 (P. G. 61, 656); *De Chananaea*, n. (51, 455). RUPERTO (P. L. 170, 581).

[22] Esta superioridad misma es dejada a veces en la sombra: así EUSEBIO, *Demonstr. evang.*, 1. 4, c. 10 (P. G. 22, 276), o FILASTRO, *Haeresis* 109 (BOYSEN, pp. 108-9).

[23] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De adoratione in spiritu et veritate*, 1. I (P. G. 68, 142-3 y 188); *Glaphyra in Genesim*, 1. 4 (69, 188).

[24] SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Homilía* 79 (P. O. 20, 299). ORÍGENES, *In Num.*, hom. 17, n. 1 (B., p. 154).

reían de todo castigo lejano y no temían más que los golpes suspendidos sobre sus cabezas»?[25] No creamos que Dios se complacía en los sacrificios de toros, de ovejas o de machos cabríos: sólo los había concedido por indulgencia hacia la inclinación de los judíos, «que no cesaban de suspirar junto a los altares y las víctimas», y «para apartarles de las supersticiones paganas, como un buen padre que, no queriendo que su hijo vaya a jugar a la calle, le permite, sin embargo, para evitar la tentación, divertirse por la casa»[26]. Muchos lo dicen en términos propios: muchas otras ceremonias que estableció Moisés «tienen también su origen en la grosera mentalidad de los gentiles»; tuvo éste «que contentarse con perfeccionarlas un poco, con el fin de ir elevando insensiblemente a los hombres a ideas más altas»[27]. Su legislación de pureza apunta ante todo a la pureza del cuerpo: era la senda necesaria para llegar a comprender un día la pureza del espíritu. «El que debía evitar manchar su carne llegaría quizá finalmente, habiéndolo aprendido por sí mismo, a huir también la mancha del alma y a alejarse de las obras muertas.»[28] Así es como Cristo, buen pedagogo, suscita en el hombre la reflexión que le conduce de fuera a dentro y lo eleva del sentido al espíritu[29]. Como buen médico adapta sus remedios a la situación del enfermo, y los dosifica en una sabia progresión[30].

---

[25] SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 63: «...Pero poco a poco, a medida que el tiempo se prolongaba, los profetas indicaban las penas del suplicio eterno...» (P. O. 4, 31-33). GUIBERTO DE NOGENT, *De incarnatione adversus Judaeos*, c. 5 (P. L. 156, 519). SANTO TOMÁS, prima, q. 68, a. 3: «Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent»; y q. 61, a. 1, ad primum.

[26] PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Sobre Cristo pastor y cordero* (P. G. 52, 829). Numerosos textos análogos en todas las escuelas: JUSTINO, *Diálogo*, c. 22-23 (ARCHAMBAULT, t. 1, pp. 97-109). IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 38, 1 (P. G. 7, 1105). TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 2, c. 19 (Kr., pp. 360-1). ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. I, c. 36 (K., t. 1, p. 87). EUSEBIO, *Demonstr. Evang.*, 1. I, c. 6 (P. G. 22, 49-68). EPIFANIO, *Panarion*, haer. 42 (41, 789) y haer. 66 (42, 141). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Julianum*, 1. 4 (76, 693). FILASTRO, *Haer.* 141 (P. L. 12, 1275). JERÓNIMO, *In Ezech.*, 1. 6, c. 20 (25, 194). AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 10, n. 4 (35, 1468). RUPERTO, *De victoria Verbi Dei* (169, 1336-8 y 1422).

[27] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, hom. 6, n. 3 (P. G. 57, 66); *In diem natalem Domini*, n. 3 (49, 355). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Julianum*, 1. 9 (76, 973). JERÓNIMO, *Epist.* 73, n. 3 (P. L. 22, 678).

[28] SEVERO DE ANTIOQUÍA, *hom.* 79: También David, a partir del mandamiento de Moisés: «el que toque algún cadáver será impuro», progresando, avanzando, elevándose hacia el espíritu de tales mandatos, cantaba: «Lávame de mi iniquidad, purifícame de mi pecado, oh Dios, crea en mí un corazón puro...» (P. O. 20, 300-301).

[29] IRENEO, *Adversus Haereses*, 3, 11, 8 (P. G. 7, 889-90); 4, 14, 3 (1012 A). TERTULIANO, *Ad uxorem*, c. 1, n. 2 (P. L. 1, n. 1277). METODIO, *Banquete*, disc. 10, c. 2 (tr. fr. FARGES, p. 176). VICTORINO DE PETTAU, *In Apoc.*, 4, 4 (HAUSSL., p. 54). JERÓNIMO, *In Isaiam*: «Hostiae ergo et inmolatio victimarum non principaliter a Deo quaesita sunt; sed ne idolis fierent, et ut de carnalibus victimis quasi per typum et imaginem ad spirituales hostias transiremus» (P. L. 24, 34). HESIQUIO, *In Leviticum*, c. 12: «Secundum humanam possibilitatem, homine videlicet tradente, (legem) suscipiunt, ut ad spiritum paulatim ascendatur» (P. G. 93, 922 D).

[30] Cfr. FILASTRO, *Haer.* 110 (138): «Sunt quidam dicentes haeretici: Cur non Deus uno

No conviene, a su vez, juzgar el pasado con la norma del presente. Elías tenía razón en hacer caer fuego del cielo sobre los culpables, pues este rigor era necesario para herir la imaginación de un pueblo todavía niño, mientras que Juan y Santiago, queriendo imitar al profeta, fueron reprendidos por el Salvador[31]. «Pro tempore prophetiae»[32] eran convenientes ciertas cosas que hoy no convienen ya. La poligamia, que hoy día sería un mal, no lo era en tiempo de los patriarcas[33], y todo el conjunto de la ley mosaica debe ser apreciado no solamente según las circunstancias que rodearon su promulgación, sino mirando también a lo que ella ha permitido y preparado:

> No preguntes, ahora que han sido abolidos, cómo pueden ser buenos los preceptos del Antiguo Testamento. Pregunta cómo eran buenos en la época para la que fueron hechos. O también, date cuenta que su mérito actual es mostrarnos que eran deficientes. Si ellos no nos hubiesen formado, de manera que seamos ahora capaces de recibir unos mejores, nunca habríamos visto lo que les falta[34].

Todo el Antiguo Testamento, con su larga duración, no fue demasiado para preparar el gran día del Nuevo Testamento. Παιδαγωγία sin la que no había acceso posible a la φιλοσοφία. ¿Y no era preciso que «primero viniese la sombra, para que la Verdad hallara crédito»? Debemos admirar «cómo Dios, cuando quiere llevar a cabo una obra maravillosa, envía primero sombras y figuras, a fin de que gracias a este proceso, la Verdad encuentre una mejor acogida»[35].

Para que no nos equivoquemos aquí acerca del pensamiento de los primeros siglos cristianos, debemos recordar que su punto de vista era generalmente muy poco intelectualista. Salvo en casos bastante raros, como

---

modo semper locutus est, sed diversis modis et linguis humano generi praedicavit? Cum secundum capacitatem hominum videntium atque capientium videre atque audire ita sic locutus est et visus hominibus... Quia ergo diversa erat capacitas videndi Dominum, ut bonus medicus, sicut infirmitas exigebat, et diversa remedia hominum infirmitatibus conferebat...» (BOYSEN, pp. 108-9). AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte*, 1. I, c. 1, n. 2 (P. L. 34, 1231). TEODORETO, *Graec. affect. curatio*, s. 7 (P. G. 83, 996). Numerosos pasajes en CRISÓSTOMO. La comparación del médico, recibida del mismo Cristo, y tan natural, es empleada incesantemente por los Padres.

[31] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, hom. 56, n. 2 (P. G. 58, 551).

[32] AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 1. 20, c. 13 (P. L. 42, 379).

[33] AGUSTÍN, *De div. quaest.*, q. 49, q. 53 (P. B. 40, 31 y 34-35); *De Civitate Dei*, 1. 15, c. 16 y 1. 18, c. 47 (41, 457-60 y 609-10); *Contra Faustum*, 1. 22, c. 30 (42, 420); *ibid.*, c. 47 y 48 (428-30); *De bono conjugali*, c. 13 y 15 (40, 383-5); *Confessiones*, 1. 3, c. 7, n. 13 (32, 688-9); *De doctrina christiana*, 1. 3, n. 10, 12 y 18 (34, 69, 70, 72-3).

[34] CRISÓSTOMO, *In Mat.*, hom. 17, n. 5-6 (P. G. 57, 260-2).

[35] CRISÓSTOMO, *In II Cor.*, hom. 2, n. 3 (P. G. 61, 284); *discurso sobre Abraham* (50, 743). GREGORIO NACIANCENO, *Disc.* 32, c. 23: παιδαγωγία-τελείωσις (35, 200). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *15 homilía pascual* (77, 729). Sobre todo este párrafo, ver H. PINARD, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi d'après les Pères de l'Église*, en *Recherches de science religieuse*, 1919, pp. 197-221.

el de Gregorio Nacianceno, por lo demás tan claro[36], no son sobre todo las etapas de la «revelación» objetiva lo que cuentan los Padres de la Iglesia, ni su progreso lo que miden. Sin que crean que para el común del pueblo las figuras hayan desvelado su misterio antes del tiempo[37], atribuyen de buen grado a los «antiguos Padres», a los «santos», de una y otra Ley, al menos a los más grandes de entre ellos, una parte abundante de luz profética sobre las verdades del Evangelio[38]: tan vivo es su deseo de confundir la Sina-

[36] *Discurso* 31, c. 25-7 (P. G. 36, 160-4); *disc.* 45, c. 12-13 (639). GREGORIO NISENO, *Discurso sobre el Espíritu Santo* (46, 596-7). CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 16, c. 24 (33, 953). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *hom.* 70: «...No había llegado el tiempo de enseñar a estos niños la fe en una sola divinidad en tres hipóstasis, porque hubiesen vuelto de nuevo a pensar que se les hablaba de varios dioses... ¿Qué tiene de particular, repito, el que en la época de Moisés, en que los hombres tenían disposiciones imperfectas, lo que concierne a la teología fuese enseñado de una manera muy oscura, cuando incluso en el Nuevo Testamento vemos que semejante noción ha entrado solamente poco a poco, gracias a una sabia economía?» (P. O. 12, 22 y 30). ANSELMO DE HAVELBERG, *Diálogos*, 1. I, c. 2 a 6 (P. L. 188, 1143-9). Bajo la antigua Ley, los misterios de la encarnación y de la pasión continuaban insospechados: RUPERTO, *De Victoria Verbi Dei*, 1. 3, c. 27-8 (169, 1292). Texto 40.

[37] ORÍGENES, *In Jo.*, t. 1, c. 7: «No debemos ignorar que el advenimiento de Cristo, antes de que descendiese sobre nuestra tierra, fue solamente comprendido por algunos hombres más perfectos, ya adultos, liberados de la tutela de pedagogos y tutores, y que tenían ante los ojos esta plenitud de los tiempos que contemplaba su espíritu. Tales fueron los Patriarcas, y aquel gran servidor Moisés, y los otros Profetas que contemplaron la Gloria de Cristo» (Pr., p. 11); t. 6, c. 4 y 6 (pp. 111 y 113); *In Leviticum*, hom. 6, n. 3; hom. 13, n. 1 y 2: «Ante adventum Domini mei Jesu Christi, sol non oriebatur populo Israel, sed lucernae lumine utebatur, etc.» (B., pp. 364 y 467-68); *in Numeros*, hom. 5, n. 1 (B., p. 26), etc. EUSEBIO, *H. E.* l. I, c. 2, n. 21-2: «Por medio del profeta Moisés dio Dios a los Hebreos, como a una multitud todavía imbuida de las antiguas costumbres, las figuras y los símbolos de un sábado misterioso, las iniciaciones de la circuncisión y otros preceptos espirituales, pero no la clara inteligencia de los secretos que todos estos misterios contenían» (GRAPIN, t. 1, pp. 25-7). CRISÓSTOMO, *In II Cor.* 4, hom. 3, n. 9 (P. G. 51, 298). AGUSTÍN, *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1. 2, c. 7, n. 27: «Nec sane omnes in illo populo non intelligebant Christum per illas umbras Testamenti Veteris figuratum...» (P. L. 42, 653); *De Civitate Dei*, 1. 10, c. 15 (41, 293). BEDA, *In Leviticum* (91, 333 D); PSEUDO-BEDA, *In psalmum* 39 (93, 694 C).

[38] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 20, 8 (P. G. 7, 1037); 1, 21, 1: «El que no solamente los profetas, sino también muchos justos, han sido de antemano advertidos por el Espíritu de su venida, y han pedido en sus plegarias pertenecer al tiempo en que podrían ver cara a cara a su Señor... lo manifestó el Señor cuando dijo: Muchos profetas y justos desearon ver lo que veis vosotros, etc.» (Traducción del armenio, BAYAN-FROIDEVAUX, *Revue de l'Orient chrétien*, 1933-34, pp. 370-371). ORÍGENES, *In Num.*, hom. 5, n. 1 (B., p. 26); *In Jo.*, t. 6, c. 4 y 6 (Pr., pp. 111 y 113); *Contra Celsum*, 1. I, c. 48 (K., t. 1, p. 98). FILASTRO, *Haer.* 81: «Trinitas itaque christianitatis ab origine mundi praedicabatur, et veritas pietatis sine intermissione ubique docebatur» (BOYSEN, p. 72). LUCIFER DE CALARIS, *De sancto Athanasio*, 1. I, c. 41 (HARTEL, p. 139); *De non parcendo in Deum delinquentibus*, c. 1-2 (pp. 210-11). GREGORIO, *Moralia in Job*, 1. 29, n. 69-70 (P. L. 76, 515-6). BALDUINO DE CANTORBERY, *Liber de sacramento altaris:* «In signis coram antiquis justis a Deo mirabiliter factis, mystica significatio secuturae Veritatis inerat, majoribus et perfectioribus manifesta, simplicioribus forte occulta» (204, 712). (Reserva más acentuada en san BERNARDO, *De baptismo*, c. 3; P. L. 182, 1038-41).

Es notoriamente sabido qué penetración espiritual sin par atribuyó por mucho tiempo la tradición cristiana, heredera de la creencia judía, a Moisés, comparado a menudo con san

goga[39], tan grande su preocupación de asegurar la unidad del Dios que dio los dos Testamentos[40], o la continuidad de su Iglesia a través de aquellos que antes deseaban la venida de Cristo y de los que ahora esperan su retorno[41]. Pero saben también que el problema religioso concierne al conjunto de los hombres, y que no es un puro problema de conocimiento objetivo. Lo que ellos consideran, ante todo, no es la proclamación de una doctrina abstracta: es el encuentro efectivo del hombre con Dios, la familiaridad de la naturaleza humana con la divinidad[42], la transformación del hombre bajo la acción de la gracia de Dios. Es la irrupción de «la Energía divina» y de «la Fuerza del Espíritu»[43]. De esto estudian ellos las condiciones, cuentan después la historia, distinguen las etapas y exponen las vicisitudes. Para esto están acor-

Pablo, a veces incluso con Cristo (CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphyra in Exodum*; P. G. 69, 593-6). Cfr. ya *Act.* VII, 35-39 (discurso de Esteban).

[39] Ver supra, p. 177, nota 19. EPIFANIO, *Panarión*, 1. I, t. 1, c. 5 (P. G. 41, 182). PSEUDO-ATANASIO (28, 523-30). FILASTRO, *Haer.* 81 y 82 (B., pp. 71-5). AMBROSIASTER, *Liber quaestionum*, c. 3, n. 4 (SOUTER, pp. 23-4); etc. Insistencia sobre la idea de que Dios había acordado la Ley como a su pesar, o sea que había concedido lo que, absolutamente hablando, no quería: CRISÓSTOMO, *In Isaiam*, c. 1, n. 4 (P. G. 56, 19); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De adoratione in spiritu* (68, 226).

[40] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 36, 4: «Plus dedit, non quod alterius Patris agnitionem ostendit, sed quia majorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus» (P. G. 7, 1093-4). Y 4, 11, 3: «Plurimum daturum se pollicitus est, secundum mensurationem gratiae suae, sed non secundum conmutationem agnitionis» (1002); etcétera. Comparar san LEÓN, *sermón* 76 (P. L. 54, 405).

[41] AGUSTÍN, *De baptismo*, 1. I, c. 16, n. 25 (P. L. 43, 123); *De peccato originali*, c. 25-32: «Eodem Spiritu fidei ab illis haec futura videbantur quo a nobis facta creduntur...» (44, 399-403); *In psalm.* 50, n. 17: «Tempora variata sunt, non fides» (36, 596); *In Joannem*, tract. 45, n. 9: «in ejus fidei societate nobiscum ėt illi patres...» (35, 1722-23); *Confesiones*, 1. 10, n. 68 (32, 808); *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 47 (41, 609-10); etc. Agustín, que sabe distinguir los tiempos, no quiere que sean divididos, como si no perteneciesen todos a un mismo Cristo y no concurriesen a un mismo designio de salvación: «Non sicut Pelagius et ejus discipuli tempora dividamus» (44, 400).

FULGENCIO, *Ad Monimum*, 1. 2, c. 2-3 (P. L. 65, 180); *Epist.* 14, n. 47: «Una est fides Novi et Veteris Testamenti; haec in antiquis Patribus credebat promissa, quae in nobis jam credit impleta...» (65, 435); *De fide*, n. 4 (65, 673-4). AGOBARDO, *Adversus Fredegisum*, c. 21-22: «Quae nos credimus et tenemus praeterita, illi crediderunt ac tenuerunt futura...» (104, 173-4). REMIGIO DE LYON, *De tenenda Scripturae veritate*, c. 14 (121, 1123 D). ODILÓN DE CLUNY, *sermón* 4 (142, 1002). Cfr. PEDRO DAMIANO y el PSEUDO-HUGO, sobre el racimo traído de Canaán por los dos hombres que figuran los dos pueblos (145, 1036-37; 175, 658).

[42] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 14, 2: «assuescens hominem portare spiritum et communionem habere cum Deo» (P. G. 7, 1011). En la *Demostración*, c. 46, Ireneo habla incluso de un acostumbrarse recíproco: «El Verbo de Dios ensayaba así y se acostumbraba en alguna manera a nuestros usos» (tr. fr. BARTHOULOT, P. O. 12, 779). Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 2, c. 27 (Kr., p. 373).

[43] ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 3, c. 14 (K., t. 1, p. 213). CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 17, c. 34 (P. G. 33, 1108).

des en decir, a pesar de todas sus diferencias, que hacía falta tiempo: *non pauci gradus qui adducunt hominem ad Deum*[44].

No todos los Padres tienen ese amplio humanismo de los más grandes de entre ellos, alejandrinos, capadocios, antioquenos, o, entre los latinos, el mismo Agustín; no digamos ya el optimismo de Ireneo. Pero evitemos en esto todo engaño. Entre muchos de ellos se discierne todavía algo de aquel pesimismo antiguo para el que la historia del género humano no era más que una sucesión de decadencias[45]: después de cada intervención saludable, nos hacen asistir a una caída siempre más profunda, que va a necesitar de parte de Dios un remedio siempre más enérgico y al mismo tiempo mejor adaptado a la miseria acrecentada del enfermo: así es cómo a los ojos de un Filastro la encarnación del Verbo aparece como la más eficaz pero también como la más humilde de las manifestaciones divinas[46]. Y esta misma visión no deja de tener su profundidad. Mientras que unos disponen la serie de las «economías» en una gradación enteramente ascendente[47], otros nos describen, en una visión muy antropomórfica, esas mismas economías como otras tantas renovaciones del Plan divino, otros tantos medios sucesivamente imaginados para remediar un mal siempre renaciente. Así Metodio de Olimpia, cuando compara las cuatro leyes sucesivas a la higuera, a la viña, al olivo y al matorral espinoso[48]... Pero en la base de estas explicaciones tan

---

[44] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 9, 3 (P. G. 7, 998-9). ORÍGENES, *In Gen.*, hom. 12, n. 5, sobre el crecimiento de Isaac: «Isaac era pequeño en la ley, pero con el tiempo se hace grande... Crece ya en los profetas... Cuando la letra de la ley habrá comenzado a ser sacudida como la paja de la cebada, entonces Isaac llegará a ser del todo grande» (B., p. 111); *In Exodum*, hom. 2, n. 4 (B., pp. 160-1); *In Leviticum*, hom. 1, n. 4 (B., p. 286). Ya se ve que no hay que exagerar la oposición, que se acostumbra señalar en los Padres, entre los partidarios de una «condescendencia» divina provisional y los partidarios del simbolismo, oposición que ha sido resumida algunas veces en los nombres de Ireneo y Orígenes. Para todos, aunque en proporciones diferentes, el Antiguo Testamento fue a la vez preparación y figura. Comparar, por ejemplo, EUSEBIO, *H. E.*, 1. I, c. 2, n. 19-23, y c. 3, n. 1-7 (GRAPIN, t. 1, pp. 24-28 y 31-34).

Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 4, c. 21, en que opone la realidad de Cristo «diu infans, vix puer, tarde homo» a la idea que de él se hacía Marción: «semel grandis, semel totus, statim Christus» (Kr., p. 491). *Capitula theol. et oeconomica*, centur. 1, n. 93 (P. G. 90, 1121).

[45] Cfr. HESIODO, *Los trabajos y los días*, v. 109-201, sobre las cinco edades del mundo: oro, plata, bronce, héroe, hierro; PLINIO EL VIEJO, citando a Homero; y citado por AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 15, c. 9 (P. L. 41, 448); PLATÓN, *Filebo*, c. 16; CICERÓN, *Tusculanas*, 1. I, c. 12, n. 26. Comparar santo TOMÁS, tertia, q. 70, a. 2, ad primum.

[46] Leer en su contexto el pasaje citado más arriba, p. 179, nota 30. FILASTRO añade: «Languenti saeculo in fine plus contulit medicinae, ut et illorum primorum virtus praepotens monstraretur, et nostri generis periculosa infirmitas nosceretur.»

[47] Así también el *Diálogo de Adamantius*, disput. 1, c. 9: Dios ha dado diversas leyes a los hombres según los progresos de su espíritu (VAN DE SANDE, pp. 18-21).

[48] *Banquete*, discurso 10 (FARGES, pp. 172-86); o los Sirios: San EFRÉN (*in I Reg.; Opera* siríaco y latín, t. 1, 1737, p. 440) y FILOXENO DE MAB. *(Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, tr. fr. VASCHALDE, pp. 166-9). Tendencia análoga en la Edad Media, por ejemplo, en ISAAC DE STELLA, *sermón* 9 (P. L. 194, 1719-20), o en ENRIQUE DE MARCY, *Tractatus de peregrinante Civitate Dei*, 1. 14 (204, 363-5), sobre los «libros» sucesivos de la Sabiduría o los «vestidos»

dispares todos suponen un mismo dato fundamental, el único que nos interesa aquí directamente: la unidad del género humano en su desarrollo temporal. De ahí que, bajo una relativa discontinuidad, exista una continuidad real: si Dios se corrige, de alguna manera, en su obra e inventa nuevos medios para llevarla a cabo, no es que emprenda una nueva obra. Es siempre la misma Ciudad la que el Señor quiere construir[49]. Es siempre la misma oveja la que busca el buen Pastor para conducirla al redil.

Cuando se trata de explicar la amplitud del fenómeno pagano, de ese aparente abandono en que Dios tuvo al mundo durante tanto tiempo, son diversas las explicaciones que se abren camino por igual. Algunos insisten más bien en el hecho de que la inteligencia humana había tenido que realizar grandes progresos para ser capaz de asimilar el objeto de la revelación. Dicen, por ejemplo, con Eusebio: «¿Por qué el Verbo de Dios no fue anunciado antes a todos los hombres, en todas las naciones, como lo es hoy día?» He aquí la respuesta: «El género humano, en los tiempos antiguos, no podía recibir todavía la doctrina de Cristo, perfecta en sabiduría y en virtud.» Fue preciso primero que, a partir de los Patriarcas, más tarde, con Moisés, se extendiesen «semillas de religión» poco a poco en el mundo «como una brisa cargada de perfumes», hasta que «todas las naciones de la tierra quedasen así preparadas para concebir la idea del Padre que les iba a ser transmitida: entonces apareció el Verbo en persona, en un cuerpo humano... Esto era al principio del Imperio»[50]. Según otros, guiados por una intuición religiosamente más profunda, era preciso que la humanidad «abandonada a sí misma» hubiese realizado una larga y múltiple experiencia de su miseria y que hubiese tocado en alguna manera el fondo del abismo, para que mejor reconociese la necesidad que tenía de un salvador y se encontrase así dispuesta a acogerle[51]. La explicación valía tanto para un pueblo como para el otro, pues si del lado pagano la corrupción moral era

sucesivos del Verbo. Se puede comparar con un testimonio de la tendencia inversa: RUPERTO, *In Reg.*, 1. I, c. 1 (P. L. 167, 1059).

[49] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 2, c. 18, n. 3 (P. L. 41, 64).

[50] *H. E.*, 1. I, c. 2, n. 16 y n. 21-3 (GRAPIN, t. 1, pp. 23 y 25-9). Reconocemos aquí el tema en que se inspiraba TEODORETO, citado supra, p. 176.

[51] *Epístola a Diognetes*, c. 8-10: «Habiéndonos, pues, convencido primero de la impotencia de nuestra naturaleza para llegar a la vida, acaba Dios de mostrarnos que el Salvador podía salvar incluso la impotencia» (FUNK, p. 406).

Análoga explicación, menos la nota subjetiva, en GREGORIO NISENO, *Adversus Apolinarem*, c. 53 (P. G. 45, 1252) y *Discurso catequético*, c. 29 (M., pp. 134-9), en donde Gregorio formula así la objeción a la que va a responder: «¿Por qué Dios ha diferido su beneficio? ¿Por qué, cuando el vicio estaba todavía en sus comienzos, no atajó sus ulteriores progresos?» *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, 1. I, c. 21 (MORIN, pp. 26-28). PAULINO DE NOLA, *Epist.* 12, n. 3 (P. L. 61, 201). GREGORIO, *Moralia in Job*, 1. 12, c. 45, n. 73 (76, 81). CONSTANTINO DIÁCONO, *Elogio* (P. G. 88, 480-1); etc. Comparar *Rom.* V, 20. Texto 41.

más devastadora, del lado judío la ley mosaica, con el rigor de sus prescripciones, era un maravilloso instrumento para obligar al hombre a descubrirse pecador: segundo papel providencial, que san Agustín hace igualmente aparecer, siguiendo al mismo san Pablo: «Quid dubitamus ad hoc datam Legem, ut inveniret se homo? Invenit ergo se, in malis invenit se...» [52]. Por lo demás, los dos tipos de explicación no se contradicen, pues son de orden diferente [53]. Muchos adoptan uno y otro, y Mario Victorino podía unirlos en su comentario a la Epístola a los Gálatas:

> Así como hay una plenitud en las cosas, la hay también en los tiempos: pues cada orden tiene su plenitud... La perfección y la plenitud de las cosas es Cristo. La plenitud de los tiempos consuma nuestra liberación. Ahora bien, del mismo modo que Cristo, para ser la plenitud total y perfecta, reúne a los miembros dispersos..., así también la plenitud de los tiempos se halla realizada cuando, maduros todos los hombres para la fe, y habiéndose elevado la masa de los pecados hasta su colmo, hubo que buscar un remedio contra la muerte universal. Entonces, hallándose cumplida la plenitud de los tiempos, sobreviene Cristo [54].

En todo caso, sea cual fuere la explicación preferida de cada uno o el adversario concreto que se quiere refutar, todos coinciden en proclamar el mismo principio: *nihil sine aetate, omnia tempus expectant* [55]. Más aún, a menudo hacen algo más que constatar una necesidad de hecho en las demoras de la venida de Cristo, y es proclamar sus conveniencias. Esas lentas «maduraciones» les maravillan. *Nihil immaturum, nihil non ordinatum.*

[52] *Sermón* 154, n. 1: «Quid dubitamus ad hoc datam esse Legem, ut inveniret se homo? Quando enim Deus non prohibebat a malo, latebat se homo: vires suas languidas non invenit, nisi quando legem prohibitionis accepit. Invenit ergo se, in malis invenit se. Quo fugit se? Quocumque enim fugerit se, sequitur se. Et quid prodest ei de se invento scientia, quam sauciat conscientia?» (P. L. 38, 833); *Sermón* 155, n. 4 (38, 842-3); *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1. 2, c. 7, n. 24 (42, 652). HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. I, p. 8, c. 3 y 12 (P. L. 176, 307 y 313-14). BUENAVENTURA, *Breviloquium*, p. 4, c. 4 (QUARACCHI, p. 244). Suma de Alejandro, 4.ª, q. 10, n. 2, a. 1. Comparar *Rom*, IV, 15.

[53] Ver supra, c. VI, p. 146, nota 156. Cfr. RUPERTO, *In Jo.*, 1. 6: «Antes de enviar a su Hijo, prepara Dios a los hombres haciéndoles experimentar la vanidad de sus sacrificios; suscita en ellos «humilitatis voces», excita su hambre espiritual; después «in plenitudine temporis», les envía «Panem vivum et verum, Panem angelorum» (P. L. 169, 467).

[54] *In Galat.*, 1. 2 (P. L. 8, 1176). TERTULIANO, *Adversus Gnosticos*, c. 5: «Dominus, sustentato fervore delicti donec tempore medicina temperaretur, paulatim remedia composuit» (2, 133). D. BAR SALIBI, *Comment. in evangelia:* «Quemadmodum infanti non ab initio damus cibum carnalem, priusquam pervenerit ad maturitatem, ita, tempore quo pervenit genus nostrum ad perfectionem, venit ad ipsum medicus. Postquam enim supereminuit tota mensura peccatorum et non erat amplius ullum genus malitiae hominum quod patratum non fuerat, tunc venit medicus ad redemptionem ejus» (tr. fr. SEDLACEK, f. 1, pp. 11-12).

[55] TERTULIANO, *De virginibus velandis*, c. 1 (P. L. 2, 890); *Adversus Judaeos*, c. 2: «¿Hemos de maravillarnos si un maestro de escuela desarrolla poco a poco sus lecciones, y si, después de débiles comienzos, conduce finalmente las cosas a la perfección?» (2, 600).

Nihil non dipositum. Nihil repentinum aut inopinatum[56]. Sin ser ciegos ni mucho menos respecto a las taras del paganismo o sobre las estrecheces de la ley de Moisés, no pueden menos de trasladar sobre la armonía providencial de la historia —*Deo pulchre omnia moderante*— la admiración que sus contemporáneos paganos ponían todavía en la armonía de las esferas. Esa sucesión bien ordenada de leyes adaptadas a cada tiempo les parece, según una expresión de san Agustín, *velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris*[57]. No es ya el mundo el que imaginan como una gran lira de siete cuerdas, sino el gran Libro en el que el mismo Espíritu Santo, Espíritu septiforme, canta las Gestas de Dios[58]. La octava de las ocho esferas[59] se convierte para ellos en la octava de las ocho edades. Cristo es el «director de coro» a cuyo alrededor se ordena toda la historia, al modo como la lira cósmica vibraba en su totalidad bajo el plectro de Apolo. Las cosas antiguas y las nuevas se compenetran. Viniendo todas del mismo Autor, forman en su variado contraste una melodía única, *ex multis et contrariis sonis subsistens*[60]. Por lo demás, las «revoluciones» que constituyeron las sucesivas revelaciones no llevaron consigo el cambio total y repentino, pues Dios

---

[56] TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 3, c. 2 (Kr., n. 378). MARIO VICTORINO, *In Ephes.*, 1. I (P. L. 8, 1238). GREGORIO DE ELVIRA, *Tract.* 3 (BAT. W., p. 23); cfr. *tract.* 9 (p. 96). IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 37, 7: «et tandem aliquando maturus fiat homo» (P. G. 7, 1104). Santo TOMÁS todavía, aunque con menos relieve: «Hoc autem non subito, neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est, ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis», *Contra Gentes*, 1. I, c. 6. Las palabras de santo Tomás son todavía las de Marción y Tertuliano.

[57] *Epist.* 138, n. 5 (P. L. 33, 627). *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1. I, n. 12 (32, 1315-6). *De Civitate Dei*, 1. 11, c. 18: «... ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret» (41, 332). *De Trinitate*, 1. 3, c. 11, n. 22 (42, 882). *Carta a Jerónimo* (HILBERG, t. 3, pp. 213-14). *De sermone Domini in monte*, 1. I, c. 1, n. 2: «Unus tamen Deus per sanctos Prophetas et famulos suos, secundum ordinatissimam distributionem temporum, dedit minora praecepta populo quem caritate jam liberari convenerat. Cum autem minora minoribus, majora majoribus dentur, ab eo dantur qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam» (34, 1231). CLEMENTE, *Pedagogo*, 1. I, c. 8 (St., t. 1, p. 133). *Diálogo de Adamantius* (VAN DE SANDE, pp. 85, 89, 91, 93, 99). JERÓNIMO, *Epist.* 123, n. 12 (H., t. 3, p. 86). PSEUDO-JERÓNIMO, *Epist.* 24, c. 7 (P. L. 30, 217 C). ISIDORO DE SEVILLA, *Sent.*, 1. I, c. 20, n. 2: «Admirabilis (Deus), quia manens incommutabilis, qui cuique tempori commodum fuit, magna cum distributione concessit» (83, 586). BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prólog., n. 2: «ad modum cujusdam pulcherrimi carminis ordinata...» (Q., t. 5, p. 204); *In I Sentent.*, d. 44, a. 1, q. 3.

[58] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 1. I, c. 10. HILARIO compara la Escritura al salterio, instrumento de música perfecto. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, l. 22, c. 94 (P. L. 42, 463). ISIDORO DE SEVILLA, *Quaestiones in Genesim*, praefatio (83, 208).

[59] Cfr. BOYANCE, *Etudes sur le songe de Scipion*, pp. 111-12.

[60] IRENEO, *Adversus Haereses*, 2, 25, 1-2 (P. G. 7, 798). Comparar SYNESIUS, *De somniis*, c. 3 (en la colección de traducciones de Marsilio FICINO, 1516, fol. 44). RATIERO DE VERONA: «O quam hic abyssus veteris testamenti abyssum invocat novi! O quam antiquiora recentioribus concinunt!» (P. L. 136, 746).

quiere que el hombre sea, no violentado, sino persuadido[61]. Ciertamente la adhesión que se le pide reclama siempre por parte del hombre, cualquiera que sea su nivel de cultura y también el grado de luz natural o sobrenatural que se le ha concedido, una conversión total, es decir un retorno del mal al bien y de las tinieblas a la luz. Pero no es menos cierto que la invasión, o más bien la investidura de la naturaleza humana por la divina, se hace de una manera progresiva a partir de una primera iluminación natural hasta el pleno día de la eternidad. Después de haberse aparecido y hablado Dios muchas veces y de muchas maneras, viene él mismo en su Cristo a completar con nosotros la última etapa. *Dispositionis antiquae munus explevit*[62]. Cristo, pues, se ha hecho esperar largo tiempo[63], ha venido *tarde*, pero en el fondo no ha *tardado*. Era normal que viniese tarde. La Encarnación se realizó en la hora precisa: al comienzo de la hora sexta, al atardecer del mundo[64], para que el verdadero Cordero fuese ofrecido, como lo era el cordero pascual, al declinar el día; en el momento en que la humanidad, como Sara, envejecía[65]; no totalmente al final, claro está, sino hacia el final[66], *in ultimis temporibus*[67]. En efecto, tanto y quizá más que un punto de partida, se ve una meta de llegada. Del mismo modo que el hombre, creado en el día sexto, era la obra maestra de la creación, la Encarnación es

---

[61] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 31, c. 25 (P. G. 36, 160).

[62] GRIMALDO, *Liber sacramentorum* (P. L. 121, 898).

[63] AMBROSIO, *In psalm.* 39, n. 5-9 (P., pp. 216-8).

[64] ORÍGENES, *In Num.*, hom. 23, n. 3: «in vesperam mundi Salvatoris adventum» (B., p. 214); etc. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 45, c. 16 (P. G. 36, 644). GREGORIO MAGNO, *In Evang.*, hom. 38 (P. L. 76, 1282). ISAAC DE NÍNIVE, *Sermón sobre el sábado y el domingo:* «Durante cinco mil años dejó penar al hombre, después, en su bondad, vino El al fin de los días» (CHABOT, *De S. Is. Nin. vita,* 1892, p. 37). PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 20 (P. L. 120, 1330). PEDRO DAMIANO, (145, 900). BRUNO DE SEGNI (165, 1079). INOCENCIO III, *De sacro altaris mysterio,* 1. I, c. 1: «Sexto die perfecit Deus caelum et terram et omnem ornatum eorum, et cum in plenitudine temporis sexta venisset aetate, sexta quoque die, sub hora sexta, genus redemit humanum» (217, 775). DURANDO DE MENDE, *Rationale,* 1. 5, c. 9 y 1. 6, c. 13; etc.

[65] ISIDORO DE SEVILLA, *Quaestiones in Genesim,* c. 18, n. 4 (P. L. 83, 250). CIPRIANO, *Ad Demetr.*, c. 3: «mundus senescens». AGUSTÍN, *Sermón* 81, n. 8 (P. L. 38, 504-5) y *S.* 163, n. 4: «Impletum est desiderium senis (Simeón), mundi ipsius senectute vergente; Ipse ad senem hominem venit, qui mundum veterem invenit» (38, 891). RABANO MAURO, *Homilía* 53 (110, 247).

[66] *In Pascha sermo I:* «La Pascua debía ser inmolada no ya de noche sino al anochecer; esto significaba que Cristo sufriría no al fin del mundo, sino hacia el fin» (P. G. 59, 724). PSEUDO-EPIFANIO, *Hom.* 3 (43, 469). GAUDENCIO, *Tract.* 8 y 9 (GLUECK, pp. 61 y 76). FIRMICIO MATERNO (HEUTEN, p. 109). PSEUDO-JERÓNIMO, *In Marc.,* 14: «Vespera diei, vesperam indicat mundi» (P. L. 30, 631). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 7, c. 16: «Primus adventus ejus bene vesperi comparatur, quia in fine saeculi fuit» (120, 552).

[67] Anáfora de la *Tradición Apostólica.* GREGORIO NISENO, (P. G. 44, 1320). *De occursu Domini* (46, 1152). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Hom.* 58 (P. O. 8, 216). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joannem*, l. 2 (73, 228).

la obra maestra de la recreación. Es el principio de la consumación[68]. Después del combate en diversos episodios, abre la era de la victoria[69]. Después de los largos esponsales, el tiempo de la boda. A partir de ella, el género humano alcanza por fin la Semejanza divina, fin para el que fue creado[70].

Asistimos otra vez a uno de esos cambios de perspectiva, de que ya hemos visto más arriba algunos ejemplos. La explicación, si la tomamos a la letra, puede parecer excesiva. No acabamos por lo demás de ver cómo conciliar un sentimiento de madurez colmada o de vida declinante salvada por el mínimo justo, con esa impresión de frescura y de joven alegría que se desprende de los primeros escritos cristianos, o con ese fervor y esa impetuosidad que se adivina al comienzo de tantas conquistas cristianas[71]. Más de un siglo después de la floración de los evangelios, esos últimos rasgos son todavía los de la apologética de un Clemente, ese griego refinado, heredero de una vieja cultura, pasmosamente erudito y por añadidura alejandrino de adopción. No busquemos una concordancia lógica. Admiremos más bien lo incomprensible: el cristianismo fue, para los que lo vivieron en su primera edad, a la vez un otoño y una primavera[72]. *Complexio oppositorum*. Era un cumplimiento, y era una esperanza. Al atardecer del mundo, la cruz consumaba todas las cosas, pero en la mañana de Pascua un día enteramente nuevo se levantaba sobre los hombres: *Sacrificium vespertinum pependit in ligno, et beneficium matutinum surgens praebuit e sepulchro*[73]. El alma que se volvía hacia Cristo entraba con El en el Paraíso, encontraba de nuevo la juventud del mundo,

y el primer sol sobre la primera mañana.

[68] PSEUDO-AGUSTÍN, *Sermón* 167, n. 1: «in consummatione saeculorum passus est» (P. L. 39, 2069). JULIÁN DE TOLEDO, *De comprobatione aetatis sextae*, 1. 3, n. 14: «ut qui sexto die fecerat hominem, sexta etiam aetate saeculi veniret ad humani generis reparationem» (96, 575). GILBERTO, *In Cantica*, s. 4, n. 4: «Quo die est homo conditus, eo reparatus» (184, 28 C). HONORIO DE AUTÚN, *Hexaemeron*, c. 6 (172, 266). GARNIERO DE ROCHEFORT, *sermón* 18 (205, 693), etc.

[69] RUPERTO, *De divinis officiis*, 1. 4, c. 6, comentario del salmo 91: «exaltabitur sicut unicornis cornu meum, et senectus mea in misericordia uberi» (P. L. 170, 91 y 92). *In Reg.*, 1. I, c. 1 (167, 1059).

[70] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 10, c. 22: «Tenditur autem tempus nuptiarum ab exordio incarnationis Christi, quisque ipse redeat Christus ut omnia nuptiarum compleantur sacramenta» (P. L. 120, 741). Textos 38 a 42.

[71] «Un gozo de esencia espiritual (ἀγαλλίασις) levanta... a la joven comunidad. Este gozo viene del Espíritu, de la tensión de las almas, de la certeza que se tiene de pertenecer a un mundo nuevo, etc.» L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1939, p. 30. Cfr. CLEMENTE, *Pedagogo*, 1. 5, c. 5, n. 20-21.

[72] O si se quiere otra metáfora: Cristo vino a comenzar la siega con la guadaña del Evangelio, y vino a echar semilla para la cosecha futura: AGUSTÍN, *s.* 101, n. 2 y 3 (P. L. 38, 507).

[73] Misal mozárabe, sábado santo, *oratio ad pacem* (P. L. 85, 474).

«Las cosas antiguas han pasado, he ahí que todo es nuevo.» «Cristo ha cambiado el Poniente en Oriente.»[74] El hombre viejo ha sido vencido, ahora se levanta el Hombre nuevo. La vetustez es un pecado, en adelante es el pecado. Es el mal, la noche. Es el error, el error esencial, la falta de fe en la novedad total de Cristo[75]. *Omnem novitatem attulit. Quomodo vespera ubi Christus est?*[76] Ha amanecido por fin el día eterno al que no sucede en adelante ninguna noche[77]. Las preparaciones eran necesarias, fueron largas y sabiamente preparadas en graduación: la luz del Verbo hecho carne no por ello ha brillado menos de golpe, principio instantáneo de la más prodigiosa revolución[78].

Sin duda el pensamiento de los Padres, en su origen, podría comprenderse como un resto de la idea judía sobre el fin de los tiempos, que debía coincidir con el único advenimiento del Mesías. Las imágenes de la siega y de la vendimia eran tradicionales para simbolizar el juicio. San Pablo, por lo demás, había llamado a Cristo el «último Adán», es decir el Adán de los últimos días[79]. La Epístola a los Hebreos lo mostraba ofreciendo su sacrificio al fin de los siglos[80]. El desdoblamiento operado desde el principio por la reflexión cristiana entre la venida en carne y la venida en gloria, no des-

[74] CLEMENTE, *Protréptico*, c. 114.

[75] «Ablato vetustatis errore» (oración de la misa de jueves santo y del oficio de viernes santo). AGUSTÍN, *Epist.* 140, n. 19: «in sordibus vetustatis —munditiam novitatis» (P. L. 33, 546). AMFILOCO, Sermón para el sábado santo: ὢ καινῶν καὶ παραδόξων πραγμάτων (P. G. 39, 89 D). GRIMALDO (P. L. 121, 897), y numerosos textos litúrgicos.

[76] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 34, 1 (P. G. 7, 1083). (Ireneo añade: «Hoc ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet, innovatura et vivificatura hominem»). HESIQUIO, *In Leviticum*, 1. 6 (93, 1086 B). AMBROSIO, *In psalm.* 38, n. 25: «Jam discessit umbra mortis et caliginis Judaeorum, dies appropinquavit Ecclesiae» (P., p. 203), y *in psalm.* 39, n. 21 (p. 226). PEDRO CRISÓLOGO, *s.* 86: «Judaicae doctrinae instabat vesper, quia Evangelii imminebat aurora» (P. L. 52, 443). San AGUSTÍN espiritualiza mejor que ningún otro este tema de la vejez del mundo y de su renovación por Cristo; *sermón* 81, n. 8: «Seni Abrahae natus est filius, quia erat utique Christus in ipsius mundi senectute venturus. Venit cum omnia veterascerent, et novum te fecit. Res facta, res condita, res peritura jam vergebat in occasum. Necesse erat ut abundaret laboribus: venit ille, et consolari te inter labores, et promittere tibi in sempiternum requiem. Noli adhaerere velle seni mundo, et nolle juvenescere in Christo, qui tibi dicit: Perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis. Noli timere: renovabitur juventus tua sicut aquilae» (P. L. 38, 504-5).

[77] PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN (SPAGNOLO-TURNER, p. 167). ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 7, n. 8 (B., pp. 214-15); *In Leviticum*, hom. 16, n. 7 (p. 506). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 31, n. 2 (P. L. 41, 588). GREGORIO, *In I Reg.*, 1. 2 (79, 81 B-C). Segunda misa de Navidad, postcomunión: «Hujus nos, Domine, sacramenti semper novitas natalis instauret, cujus nativitas singularis humanam repulit vetustatem.»

[78] CLEMENTE, *Protréptico*, c. 10, in fine (St., t. 1, p. 778). Comparar BERGSON, *Les deux Sources*, p. 231: «Le saut *brusque*, qui fut *définitif*, n'eut rien d'*accidentel*.»

[79] *I Cor.*, XV, 45.

[80] *Hebr.*, IX, 26.

plegó en seguida todas sus consecuencias[81]. El argumento que hemos aducido se explica también por el deseo que tenían los Padres de humillar a los judíos sin perder el beneficio de su tradición, y de conciliar la novedad del cristianismo en su forma definitiva con la «majestuosa antigüedad»[82] que para él reivindicaban. Podemos estimar que algunos de entre ellos, como Teodoreto, se dedicaron a ello con una ingeniosidad un tanto complaciente. Pero no es menos real que la respuesta dada contra la objeción de Celso y de Porfirio[83], en su idea fundamental, no tenía nada de un expediente provisional ni de una artificial sutileza. Reflejaba intelectualmente, con los recursos que ofrecían la exégesis y la historia de aquel tiempo, el sentimiento vivo de la comunidad cristiana. Suponía verdaderamente una idea enteramente nueva del mundo y del hombre, y de sus relaciones con Dios. Ahora bien, esta idea es consubstancial al cristianismo. *O Christum et in novis veterem*[84] *—et in veteribus novum!* Todavía hoy, para todos nosotros, la venida de Cristo a todas partes en la persona de su Iglesia es a la vez un otoño y una primavera.

Ahora bien, esta venida de la Iglesia, como la venida de Cristo, es doble. Está en primer lugar la venida visible, predicación del Evangelio e instalación de la jerarquía. Pero cuando el Evangelio esté presente en todas partes, no será todavía el fin. El cuerpo de los elegidos no habrá acabado su crecimiento, ese crecimiento por el que «Cristo se edifica y acrecienta uniendo consigo a los salvados»[85]. Misteriosamente, subterráneamente, cualesquiera que sean las vicisitudes de la historia humana en la superficie, sea cual fuere también el balance de los triunfos aparentes o de las aposta-

[81] Ver también GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus (Origenis)* 3 y 9 (BAT. WILMART, p. 23 y 96). AMBROSIASTER, *Quaestiones in Veterum et Novum Testamentum,* q. 83 (P. L. 35, 2278). PRUDENCIO, *Contra Symmacum,* 1. 2, v. 309 a 334 (60, 205-6). ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae,* 1. I, c. 20 (83, 586); etc. La Edad Media no dejó que se perdiera enteramente esta tradición; testimonio de GUILLERMO DE AUVERNIA, *De sacr. Euchar.*, c. 2 (*Opera,* 1674, t. I, p. 437). Cfr. GUERRICO, *De nativitate Domini,* s. 4, n. 3-4: «Cum enim mundus consenuisset, atque prope interitum esset temporis aetate, subito ad adventum Conditoris sui nova et insperata est virtutis juventute, fideique quodam juvenili calore» (P. L. 186, 41).

[82] EUSEBIO, *Praep. evang.*, 1. 14, c. 3 (P. G. 21, 1185-88); *H. E.*, 1. I, c. 2, n. 1 (GRAPIN, t. 1, p. 13). TERTULIANO, *Apol.*, c. 19 (WALTFING, p. 42); *Adversus Judaeos,* c. 2 (P. L. 2, 599-602). *Liber quaestionum,* c. 3, n. 4: «Itaque, semper christianismus» (SOUTER, pp. 23-24). CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo de comparatione Ecclesiae vel Synagogae* (MORIN, pp. 412-16).

[83] Cfr. L. VAGANAY, *Porphyre, D. T. C.*, t. 12, col. 2578.

[84] TERTULIANO, *Adversus Marcionem,* 1. 4, c. 21 (Kr., p. 489).

[85] GREGORIO NISENO, *In Cant.*, hom. 13 (P. G. 44, 1048). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 11, c. 24: «Si jam nobis certissimum esset ad omnes gentes Evangelium pervenisse, nec tamen possemus dicere quantum temporis remaneret...» (P. L. 120, 805). El texto de *Mat.*, XXIV, 14, presenta la consumación como subsiguiente a la predicación universal, con la ausencia de perspectiva habitual en las profecías, cfr. *Marc.* XIII, 10.

sías, debe progresar hasta el tiempo de la cosecha que no tendrá fin[86]: otoño y primavera definitivos, aurora y cosecha de eternidad. Entonces, una vez transcurridas las seis edades del mundo, amanecerá el séptimo día, *sabbatum sine vespere*. Día de Yahvé, que cantó el viejo Isaías en una profecía por su acento ya enteramente espiritual, y que hay que recoger en un sentido más espiritual todavía:

Aquel día habrá una calzada
de Egipto a Asiria;
El Asirio irá a Egipto,
y el Egipcio a Asiria:
Egipcios y Asirios unidos servirán a Yahvé.

Aquel día Israel será el tercero
con Egipto y Asiria,
Como una bendición en medio de la tierra.
Bendición de Yahvé de los ejércitos que dice:
Bendito sea mi pueblo de Egipto,
Asiria, obra de mis manos,
e Israel mi heredad[87].

Paz sobre el mundo, unidad de todos los pueblos en el servicio y la alabanza de Yahvé. No es un sueño, es la Palabra de Dios. Todas las miserias y contratiempos no nos harán dudar. La Iglesia sabe muy bien que jamás triunfará plenamente sobre el mal, es decir sobre la desunión, acá abajo. Sabe que «el estado de guerra», teniendo como tiene su germen en el corazón de cada uno, permanecerá hasta el fin de nuestra condición terrena. La gran ciudad construida por Caín a fuerza de crímenes no será jamás arruinada mientras subsista el tiempo[88]. El «mundo», en el sentido maldito, remonta incesantemente por mil fuentes desde el mismo interior de los islotes ganados a su fangoso océano. La Iglesia, a medida que se extiende, lo encuentra dentro de sí misma más sutilmente amenazador[89].

---

[86] RABANO MAURO, *In Macchab.*, 1. I, c. 4: «Quod autem septem annis aedificatum est Templum, significat quia per totum hujus saeculi tempus, quod septem diebus evolvitur, sanctae structura Ecclesiae nunquam crescere desinit» (P. L. 109, 1162). RAÚL DE SAINT GERMER, *In Levit.*, 1. 17, praef.: «Toto hoc tempore a Christi adventu usque ad reditum, per septiformem Spiritus gratiam construitur Ecclesia, donec in fine temporum consummetur» *(M. Bibl. vet. Patrum*, t. 17, p. 208). ANSELMO DE HAVELBERG, *Diálogos*, 1. I, c. 7-10 (P. L. 188, 1150-6). Nótese entre estos dos textos la diversidad de puntos de vista, bajo la analogía de las fórmulas.

[87] *Isaías*, XIX, 23-5.

[88] JERÓNIMO, *Epist.* 46, n. 7 (H., t. 1, p. 336).

[89] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Adnotationes in Therenos* (P. L. 175, 257). Cfr. las quejas de GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Expositio altera in Cantica*, c. 3: «Vidi iniquitatem in civitate. Quae est haec civitas? Saeculum. Quae est haec civitas? Ut cum dolore dicam, saeculum

Ella lo sabe. Sabe también que los más seguros progresos y las conquistas más admirables del hombre tienen siempre algo de ambiguo, de donde el Mal puede sacar partido. El «Misterio de iniquidad» todavía no ha ejercido sin duda sus mayores estragos. Como en casi todas las edades de su historia, y quizá hoy más que nunca, ve ella subir su temible sombra. Asimismo no espera otro triunfo, a pesar de las ilusiones perpetuamente renacientes de los que ha ganado para su causa sin que su Espíritu les haya penetrado hasta el fondo, sino el mismo de su Esposo, que reinó por la cruz, sin que haya un más allá de la cruz en el tiempo. El instalarse, que para muchos de sus hijos es una tentación, no puede ser nunca para ella más que una apariencia: sabe, como la misma Verdad, que en definitiva es una extraña sobre la tierra, *scit se peregrinam in terris agere*[90]. Su perspectiva continúa siendo esencialmente escatológica, como en su primer día[91]. Y sin embargo, desde aquí abajo, intenta sin descanso la obra imposible. Es ya el objetivo de quienes van a establecerse en comarcas hostiles o lejanas, según la bella definición que daba de su trabajo un discípulo del gran Ricci, el padre Manuel Díaz, visitador de los jesuitas de Macao. El 26 de junio de 1639, cuando las diferencias de método entre los misioneros de China habían comenzado a insinuarse, pero las disensiones no habían alcanzado aún aquel paroxismo que tan penosa hace a todo corazón católico la historia de la «Querella de los Ritos», escribía Díaz al provincial de los dominicos de Manila para exponerle el punto de vista de su Orden: «Nosotros hemos venido desde Europa a este extremo del mundo para unirnos con los gentiles chinos, y hacer con ellos un mismo Cuerpo de Cristiandad.»[92] Fuerte con las promesas divinas, trabajaba, pues, este misionero en hacer pasar a acto la visión del Profeta. Pero suponiendo, por encima de toda esperanza, que lo consi-

---

saeculare, Ecclesia in saeculo. Plus dicam, et dolens dicam: omnis ordo, omnis habitus religionis, etc.» (P. L. 180, 542). ABBON, *Sermo* 5: «Christianitas, quam nostra quotidie prava destruit vita» (132, 771 A). GERHOH DE REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi*, 1. I, c. 18 (*Libelli de lite*, t. 3, p. 325).

[90] TERTULIANO, *Apolog.*, c. 1, n. 2 (WALTZING, p. 1). Y c. 7, n. 3: «Cum odio sui caepit Veritas; simul apparuit, inimica est» (p. 17); cfr. *De carnis resurrectione*, c. 3 (Kr., p. 29). La expresión de Tertuliano es recogida por AGUSTÍN, que se sirve de ella para explicar de alguna manera el leit-motiv de su *Ciudad de Dios*; 1. 15, c. 15, n. 1: «Civitatis in hoc mundo peregrinantis, et supernam patriam requirentis»; 1. 18, c. 51, n. 1; n. 2: «usque in hujus saeculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia»; c. 52, n. 2: «illa (civitas) quae caelestis peregrinatur in terra» (P. L. 41, 456, 614, 620). Cfr. la etimología de la palabra «parroquia»; παροικεῖν = morar en país extranjero (P. DE LABRIOLLE, en *Archivum latinitatis medii aevi*, 1927).

[91] ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 8, c. 72 (K., t. 2, p. 289). AMBROSIO, *In Luc.*, 1. 7, n. 193: «Duos populos... ex Israel et ex gentibus in unum resurrectionis tempore congregandos» (P. L. 15, 1751).

[92] *Lettres de M. l'abbé de Lionne* (1700), p. 36. NAVARRETE, *Tratados históricos*, t. 2; cfr. PFISTER, *Notices biographiques...* (1875), pp. 88-89. Cfr. AMBROSIO, *In psalm.* 1, n. 50: «gentes omnes in unum Corpus Ecclesiae congregare» (P., p. 42).

guiese, no podría la Cristiandad universal ser todavía más que un lejano y pálido reflejo o prefiguración de la última unidad. *Nondum apparuit quid erimus.* «Esperamos lo que no vemos —lo que ni siquiera es posible entrever—, pero lo esperamos con perseverancia.»[93] El Espíritu que habla por los Profetas se declaró nuevamente por boca de Pablo, atribuyendo a la Iglesia en su misión universal el papel de Israel con respecto a los pueblos que le rodeaban, y reservando un lugar al Israel carnal en esta reconciliación, en esta integración definitiva. El universo entero asumido por el hombre y solidario de su destino; el hombre a su vez, en la prodigiosa complejidad de su historia, asumido por la Iglesia; el universo espiritualizado por el hombre y el hombre consagrado por la Iglesia; la Iglesia, en fin, universo espiritual y sagrado, como un gran navío cargado de todos los frutos de la tierra, entrarán en la eternidad[94].

Spes non confundit. La Iglesia está predestinada. La Iglesia, es decir, en ella todo el hombre y todo el universo. Tal es la afirmación de Pablo en el punto culminante de su gran obra doctrinal[95]. Este texto de la Epístola a los Romanos sobre la predestinación ha suscitado muchos comentarios inquietantes y muchas discusiones apasionadas. Poco atentos a su contexto[96], muchos han creído ver enseñada en él la glorificación necesaria de los individuos que Dios se habría escogido, y consecuentemente la reprobación positiva de los otros. Esta interpretación del capítulo octavo de la Epístola ha repercutido a veces en la del capítulo once[97]. En la exclamación: *O*

---

[93] *Rom.*, VIII, 25.

[94] Cfr. *Rom.*, VIII, 22. RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. 17, c. 3: «Quod vero nunc addidit, "a quintadecima die mensis, quando congregaveritis omnes fructus terrae vestrae", illud respicit quod superius dictum est, in quintadecima die mensis septimi, Ecclesiae plenitudinem allegoriae intelligendam, postquam per orbem diffusa, ad dexteram et ad laevam gentes occupavit, congregans de terra fructus quibus caelestem repleat apothecam, et suas messis ubertate praebens caelo terrisque laetitiam» (p. 212).

[95] *Rom.*, VIII, 18-39. Cfr. *I Tim.*, III, 15-6, y el comentario de AGUSTÍN, *Epist.* 199, c. 12, n. 50 (P. L. 33, 924).

[96] Toda la doctrina de la justificación es por lo demás enfocada por san Pablo en una perspectiva social: Cfr. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, pp. 183-4.

[97] Es sabido que fue san AGUSTÍN quien hizo desviarse la exégesis, de *Rom.*, XI 33, al servirse de este texto para responder a la pregunta: ¿por qué Dios no concede la perseverancia a tal o cual? *De correptione et gratia*, c. 8, n. 17 (P. L. 44, 926); *De peccatorum meritis*, 1. I (44, 125-26), etc. Cfr. FULGENCIO, *De veritate praedestinationis*, 1. I, c. 13, n. 30 (65, 618); *Epist.* 17, n. 55. Es sabido en qué grado usarían y abusarían los Jansenistas de la exclamación de Pablo así comprendida: ARNAULD, *Oeuvres*, t. 16, pp. 229 y 311-2; t. 18, pp. 375 ss.; t. 28, pp. 471-2; t. 39, pp. 489 ss. Al contrario, por ejemplo, HESIQUIO DE JERUSALÉN (Pseudo-Atanasio), *De titulis psalmorum*, in ps. 146, v. 11: «et sapientiae ejus non est numerus», comenta este versículo citando a san Pablo: «o altitudo!» y añade: «pues, habiéndolo decidido con el Padre y el Espíritu Santo, y habiéndose entregado a la muerte, vivificó a los que estaban muertos» (P. G. 27, 1325 B). Cfr. Escuela de Abelardo, *In Rom.*: «Investigabiles viae... Vias autem appellat ipse effecta, quae viae sunt eundi ad Deum, ut Deus cognoscatur» (LANDGRAF, p. 173).

altitudo! se ha querido ver estremecimiento más que confianza. Se ha tomado la costumbre de no pronunciarla sino temblando. Se ha buscado una respuesta —o más bien un *effugium*— a las complicadas cuestiones sobre la gracia eficaz y la gracia suficiente. En realidad, el problema de donde surgió ese grito sublime sólo tenía una lejana relación con semejantes cuestiones. En cuanto a la inquietud que se manifiesta, no es otra que la que se apodera de toda criatura ante la cercanía del Misterio sagrado. Es el vértigo que la sobrecoge ante las «Profundidades de Dios». Es, como bien observó san Hilario[98], una inquietud que no excluye la paz, un vértigo que no quita la esperanza. Y si Pablo insiste sobre la soberanía del Señor cuyos designios son impenetrables, como han explicado muy bien Orígenes y Cirilo de Alejandría[99], sin embargo lo que admira en primer lugar son los tesoros de su Bondad[100]. El pensamiento del Apóstol apunta por lo demás menos directamente al término que a los medios maravillosos por los que Dios nos conduce. Lo que motiva su exclamación, grito de arrebato y de exultación[101], es la ingeniosidad de la Misericordia universal[102], que sabrá recoger a los

---

[98] *In psalm.* 41, n. 11: «Vide apostolum, licet in pace tractaret, intendens tamen mysterium Dei, perturbatus exclamat: O altitudo!» (P. L. 9, 907). (En su edición crítica de los *Tractatus super salmos* de Hilario, A. ZINGERLE, rechaza este tratado como apócrifo: p. XII). Cfr. *In psalm.* 13, n. 1, sobre el temor religioso con que hay que tratar la Palabra de Dios (Z., pp. 78-9); y HUGO DE SAN VÍCTOR, *Explanatio in Canticum B. Mariae:* «Tremor autem beatorum spirituum concussio non est tranquillitatis, sed incessabilis et vivifica intentio perpetuae contemplationis...» (P. L. 175, 417).

[99] ORÍGENES, *In Rom.*, 1. 8, n. 13: «El santo Apóstol, considerando lo grandes que son las riquezas de la bondad de Dios, y cuán grande es la obra de la divina sabiduría llevada a cabo con respecto a los seres racionales, y que Dios es tan rico en misericordia, tan liberal hacia los que le invocan, y que la anchura de su bondad, de su paciencia y de su longanimidad es tan grande; viendo todo esto con una mirada instantánea de los ojos de su corazón, y percibiendo de golpe esta inmensidad, sacudido a la vez de estupor y de una emoción violenta, exclama, etc.» (P. G. 14, 1200). Pasaje reproducido a menudo. Se le halla todavía en HAYMON, *In Rom.* (P. L. 117, 467) y en HERVÉ DU BOURG-DIEU, *In Rom.* (181, 760). Cfr. MELANCHTON, *In Rom.* XI (*Corpus Reformatorum*, vol. XV, col. 701-702).

CIRILO admira también el «misterio de sabiduría» escondido «en Cristo»: el primer designio de bondad no resultó vano por la incredulidad de los Judíos, puesto que por efecto de la misericordia divina su caída provoca la salvación del mundo entero: *In Rom.*, 15, 7 (P. G. 74, 856); *in Joannem* (sobre *Juan*, VI, 33). Igualmente TEODORETO, *In Rom.:* θεασάμενος τῆς θείας φιλανθρωπίας τὴν ἄβυσσον (82, 181). Y AMBROSIO, *In psalm.* 1, n. 50: «Ut scias, quia supra meritum nostrum Dei bonitas redundavit, apostolus ait...» (P., p. 42); *in psalm.* 61, n. 29 (p. 395). RABANO MAURO, *In Rom.* (P. L. III, 1539).

[100] Comparar XI, 33 y X, 12; *Ephes.*, II, 4. Se notará también que las enérgicas expresiones del c. 9 sobre el endurecimiento y sobre la piedra de escándalo, así como sobre los «vasos de cólera formados para la perdición» vienen a propósito de Israel —que sin embargo, será en fin de cuentas salvado—. TEOFILACTO, *In Rom.:* «Lo que él llama riquezas, es la bondad de la que sólo puede admirar la profundidad, sin medir para nada la cantidad...» (P. G. 124, 496). San FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, 1. 4, c. 7 y 8 (t. 1, pp. 236-244).

[101] HUBY-ROUSSELOT, *Christus, la religión chrétienne* (1932), pp. 57-8.

[102] Es lo que en la Epístola a los Efesios, III, 10, llamará «la multiforme sabiduría de Dios».

mismos judíos en la unidad de la salvación final después de haber utilizado su ceguera para la conversión de los gentiles: «Pues Dios no se arrepiente de sus dones ni de su llamamiento... El ha incluido a todos los hombres en la desobediencia, a fin de hacer a todos misericordia.» [103] Igualmente en el capítulo octavo, proclama Pablo lleno de maravilla su fe en el éxito del Plan divino, en el acabamiento del Cuerpo de Cristo. Con ello se hace eco de la promesa de Jesús concerniente a su Iglesia: «Las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella», y da una solemne garantía a lo que él había escrito a sus hijos de Corinto: «Dios será todo en todas las cosas.» [104].

Pablo sabe bien que nadie será salvado contra su voluntad, y que después de haber vivido del Espíritu se puede recaer bajo el régimen de la carne, y no deja de decirlo. Predica el esfuerzo y la vigilancia, quiere que cada uno «trabaje en su propia salvación» [105]. El mismo tiembla en ciertos momentos pensando, no en Dios, que es fiel, sino en sí. Hay una frase terrible sobre aquellos que, siendo objeto de la «bondad de Dios», ramas silvestres injertadas en el olivo verdadero, «se abandonan al orgullo»: serán «cortados» [106]. Es la palabra que recoge Clemente de Alejandría, dirigida a los idólatras:

> Dios había suspendido sobre sus cabezas las estrellas como un camino para conducirlos a sí. Pero lejos de mantenerse en estos cuerpos luminosos, volvieron a bajar de los cielos para arrodillarse ante la madera y la piedra..., y desde entonces, juzgados incapaces de salvación, son cortados del cuerpo, como se separa la paja en el almiar, o como la gota de agua que cae del vaso [107].

Pero esta imagen del miembro cortado [108] —perdido, muerto— ilumina

---

Cfr. S. LEÓN, *Sermo* 62, c. 1: «Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei, et in explicandis operibus misericordiae ejus, imparem se semper inveniat!» (P. L. 54, 349-50).

[103] San AGUSTÍN, *In psalm.* 58, s. 2, n. 7: «Quomodo enim pariter inventi sunt in iniquitate, ita pariter pervenient ad salutem» (P. L. 36, 711). Cfr. Santa CATALINA DE SIENA, *Diálogo:* «La misericordia es mi señal distintiva... Quiero hacer misericordia al mundo... ¡(Yo haré) misericordia al mundo y al cuerpo místico de la Santa Iglesia!» (tr. fr. HURTAUD, t. 2, pp. 322 y 323; t. 1, p. 299).

[104] *I Cor.*, XV, 28; cfr. *Ephes.*, I y *Gal.*, III, 22. Ver LAGRANGE, *L'Épître aux Romains*, pp. 217 y 289-90; José HUBY, *L'Épître aux Romains*, p. 305. P. C. BOYLAN, *St. Paul's epistle to the Romans*, 188-9. San Agustín expresa la misma esperanza fundamental, cuando dice que jamás podrá el diablo «seducere Ecclesiam»; *De Civitate Dei*, 1. 20, c. 8, n. 1.

[105] *Filipenses*, II, 12. HUGO DE SAN VÍCTOR, *In epist. ad Rom.*, q. 229: «Nullus alius a (Christo) poterat separare Apostolum; ipse tamen poterat seipsum separare...» (P. L. 176, 488).

[106] *Rom.*, XI, 17-24.

[107] *Stromata* 6, c. 14 (St., t. 2, p. 487). Cfr. *Is.*, XL, 15. AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 26, n. 13: «Putre membrum, quod resecari mereatur» (P. L. 35, 1613). Santa CATALINA DE SIENA, *Diálogo*, (HURTAUD, t. 1, p. 335).

[108] O, como dice *Judas*, v. 12: «desarraigados», excluidos espiritualmente de la comunidad. Pablo decía a los cristianos que ellos estaban «arraigados» (ἐρριζωμένοι) en Cristo *(Col.*, II,

precisamente la salud del cuerpo como tal. Inmediatamente después añade Pablo: la totalidad de los gentiles entrará, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν; todo Israel será salvado, πᾶς Ἰσραήλ. Israel, los gentiles: en estos dos pueblos sabemos que está contenido todo el género humano[109].

San Ireneo comenta esta enseñanza en algunas fórmulas plenas y precisas. La salud del mundo está confiada a la Iglesia: «hoc enim Ecclesia creditum est Dei munus»[110]. Ahora bien, esto no es un decreto arbitrario de Dios. Pues la Iglesia no es, en definitiva, otra cosa que la humanidad misma, vivificada y unificada por el Espíritu de Cristo. Ha sido querida por Dios «para animar la creación». Maldición por consiguiente a quien se separe de ella. Si el cisma es el pecado que va a la muerte, es que la muerte misma, la condenación es un cisma[111]: cisma supremo, «alienación» total, corte definitivo, y que puede ser de hecho la realidad de los celadores aparentemente más ardientes de la unidad: pues si «hay muchos dentro que parecen estar fuera», también pueden estar fuera muchos que pasan por ser los guardianes de dentro. *Novit Dominus qui sunt ejus*[112]. Pero sean cuales fueren a

17). Pero M. J. CHAINE, que es quien hace esta relación, añade sagazmente contra Wohlenberg: «Nada indica que Judas haya pensado aquí en el Cristo místico.» *Les Épîtres catholiques*, pp. 317-318.

[109] *Rom.*, XI, 25-6. Pablo considera a los Gentiles y a Israel como pueblos, no pretende hacer la suma de los individuos (LAGRANGE, *op. cit.*, pp. 283-5). Ver también *Rom.*, XI, 12, en donde Pablo habla igualmente del πλήρωμα de los Judíos, en oposición a su ἥττημα Cfr. JERÓNIMO, *In Michaeam:* «Tunc te totum congregabo, Jacob!» (P. L. 25, 1174 D).

[110] *Adversus Haereses*, 3, 24, 1 (P. G. 7, 967).

[111] 1, 16, 3: «Todos los que se separan de la Iglesia operan por sí mismos su propia condenación» (7, 633). Y 3, 24, 1: «Cujus (Spiritus) non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Effugientes fidem Ecclesiae rejicientes Spiritum» (7, 966-7). JERÓNIMO, *In Ezechielem*, 1. 4, c. 16 (P. L. 25, 124). AGUSTÍN (35, 1618). PASCASIO RADBERTO, *Liber de corpore*, c. 8 (120, 1286). ESTEBAN DE BAUGÉ, *Tract. de sacramento altaris*, c. 13: «Omnia membra hujus corporis, quamdiu sibi cohaerent glutino caritatis, sunt quasi una persona: qui dividuntur ab hac unitate... alieni sunt a Christi regno et Ecclesiae» (172, 1289). Cfr. *Jo.*, XV, 6.

[112] AGUSTÍN, *In I Jo.*, tr. 3, n. 4 y 5 (P. L. 35, 1999); *In Joannem*, tr. 45, n. 11 y 12: «Aliquando se ipsae nesciunt, sed pastor novit eas... Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!» (35, 1724-25); *in psalm.* 106, n. 14 (37, 1428); «Quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi, nostri adhuc quasi foris!», etc.; *sermo* 354, c. 2, n. 2: «Multo enim pejores sunt qui intus videntur, et foris sunt» (39, 1564). *De baptismo contra donatistas*, 1. 4, n. 2-4 y 1. 5, n. 27 (43, 155-6 y 193). *In Apocalypsin expositio*, visio 7 (17, 947). PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 8, c. 18 (120, 635-7). PEDRO DAMIANO, s. 72: «Ut ergo, dilectissimi, sancti operis nostri structura permaneat, Spiritus Dei vos in fraternae caritatis compage connectat. Non enim omnes, qui christianum videntur habere vocabulum, pervenire merentur ad Christum; neque omnes qui habent Ecclesiae societatem, ad ecclesiastici corporis pertinent veraciter unitatem» (144, 910). ARNALDO DE BONNEVAL, *Meditationes:* «Quanti sunt hodie qui dicunt: Nos sumus de domo Christi, nos sumus de domo Ecclesiae! Et sunt de domo Caiphae... Quod Petrus negando, hoc ipsi faciunt affirmando. Sed nisi confitendo foras exeant, et amare fleant, non intrant in Ecclesiam Christi» (189, 1738). ORÍGENES, *In Mat.*, t. 16, n. 22: Al final de los tiempos, Cristo echará fuera al grupo τῶν νομιζομένων εἶναι εν τῷ ἱερῷ του θεοῦ (Kl., p. 664).

este respecto las revelaciones del último día, una cosa es segura: La Iglesia no entrará mutilada en el Reino. Según la leyenda judía, cuando la mujer de Lot quedó convertida en estatua de sal, constantemente le arrancaban uno u otro miembro; sin embargo, por un prodigio de inmediata reparación, siempre quedaba entera. Así puede decirse de la Iglesia, «sal de la tierra»: a menudo amputada, recupera en seguida sus miembros [113]. Así también de la humanidad misma: todas las defecciones no dejarán en ella ningún vacío, nada pueden contra su plenitud [114]. Del mismo modo que en nuestro cuerpo de carne los miembros son solidarios unos de otros, llevados unos por otros, también la Iglesia compartirá el destino de Aquél que la tomó por cuerpo. Ya que la Cabeza ha triunfado, el cuerpo entero, el «Pleroma» ha de ser salvado [115].

---

[113] 4, 31, 3 (P. G. 7, 1070). 4, 33, 9: «Ecclesia... saepe debilitata; et statim augens membra, et integra fiens, quemadmodum et typus ejus, quae fuit illius Lot, salis figmentum» (7, 1078). Cfr. *Sodoma,* c. 3 (inter opera Tert., P. L. 2, 1104).

[114] HAYMON, sobre *Rom.,* XI, 25: «Plenitudo haec non ad numerum cunctorum pertinet» (P. L. 117, 464).

[115] Es lo que llamará ORÍGENES «el misterio de la resurrección de todo el Cuerpo de Cristo» *(In Jo.,* t. 10, n. 20; Pr., p. 209) y GREGORIO NISENO la resurrección «del hombre entero», es decir «del conjunto» del género humano, comunicándose el triunfo de Cristo a los otros miembros «en virtud de la continuidad y de la unidad de la naturaleza» (*Discurso catequético*, c. 32, n. 3 y 4; MERIDIER, pp. 144-6). La doctrina que así se expresa es independiente, en sí misma, de las opiniones origenistas sobre la apocatástasis. Coincide con la de IRENEO (*Adversus Haereses*, in fine); y es también, en lo esencial, la de AGUSTÍN cuando habla del *Christus totus,* aunque las perspectivas cósmicas estén más esfumadas en la tradición latina que en los Griegos. Hay, en efecto, que distinguir, con san Agustín y según el Evangelio, el mundo término de la creación, que debe ser salvado, y el *mundus perditionis* que, por muy vasto que pueda ser, no daña la integridad orgánica del primero. «Corporis integritas universis membris constat» *(In I Jo.,* tr. 3, n. 4; P. L. 35, 1999): los que se separan de este cuerpo no eran por consiguiente ya miembros verdaderos, hay que compararlos a humores malignos, que el cuerpo debe expulsar para su salud. El mundo creado por Dios no es para Agustín solamente el símbolo de la Iglesia (*Confesiones*, 1. 13, c. 13, n. 14, y c. 34, n. 49; P. L. 32, 850 y 866-7): sino la misma Iglesia, en su realidad última, es el mundo entero, en el primero de los dos sentidos que tiene la palabra en la Escritura y especialmente en san Juan; es el mundo reconciliado: «totus mundus Ecclesia est» *(In Jo.,* tr. 87, n. 2 y tr. 111, n. 1 y 5; P. L. 35, 1853, 1926, 1929. Cfr. *Collatio cum donat.* 3.ª dies, c. 9, n. 15, y *Ad donatistas post collationem,* c. 6, n. 9; P. L. 43, 632 y 657-8).

Ver también PSEUDO-EPIFANIO, *hom.* 2 (P. G. 43, 440). TEOFILACTO, *In Ephes.,* c. 1 (124-1049). AMBROSIO, *In psalm.* 36, n. 16: «Gloria autem Christi maxima, ut se universorum hominum pectoribus infundat, et omnes revocet ab impietate perfidiae, et gentilitatis affectu, ut sibi faciat esse subjectos. Cum autem sibi subjecerit omnia, cum intraverit plenitudo gentium et salvus fuerit corpus in Christo: tunc erit et ipse subjectus, munus suum Deo Patri offerens, et quasi Princeps omnium sacerdotum, et caelestibus corpus (var.: compos) altaribus, ut sit sacrificium fides omnium» (P. L. 14, 937-4; ed. PETSCHENIG, p. 82); *In psalm.* 40, n. 33 (P., p. 262); *Epist.* 35, n. 7: «redemptio totius corporis Ecclesiae» (P. L. 16, 1079 B); *De Elia et jejunio,* c. 21, n. 80: «Gaudebit creatura mundi, quae nunc congemiscit et parturit, quia vanitati etiam illa creatura subjecta est, donec multiplicetur adoptio filiorum, et totius corporis redemptio compleatur...» (14, 726 C).

Capítulo IX
CATOLICISMO

Si el segundo advenimiento de la Iglesia es para nosotros objeto de fe y de pura esperanza, no se puede decir lo mismo del primero, de su progreso sobre la superficie de la tierra. Otoño y primavera temporales son todavía en todo un aspecto de sí mismos, el que se ofrece a nuestros ojos desde hace veinte siglos. ¿Cómo madura este otoño y cómo brota esta primavera? Lo esencial es imprevisible, puesto que es enteramente *dado*, enteramente gratuito, y no hay historia de lo que es eterno. Pero ya que la ley que preside las expansiones de la caridad es una ley de encarnación, ¿no podemos, juntando una vez más las lecciones de los Padres con los ejemplos de los Apóstoles, intentar definir al menos en sus líneas generales la actitud de la Iglesia frente a la humanidad multiforme que ella inviste pacientemente? Con ello nos veremos conducidos a recordar, bajo algunos aspectos más concretos, lo que nos ha enseñado ella misma sobre su hermoso nombre de «católica».

Desde el día en que, llena de fuerza y de las promesas del Espíritu, salió la Iglesia del Cenáculo para invadir la tierra, encuentra por todas partes en su marcha países ya religiosamente ocupados. Ahora bien, estas religiones con que tropieza a su paso no son para sus respectivos pueblos como un manto del que no tienen más que despojarse. Usos, tradiciones, vida social, vida intelectual, vida moral, todo lleva su marca. A veces ellas lo han formado todo, al menos lo han penetrado, lo han embebido todo. ¿Será, pues, necesario rechazarlo todo en bloque, para dejar sitio al Evangelio? Nunca han faltado espíritus que así lo pretenden. Todo, dicen, es malo en las falsas religiones. Estas son mentira y perversión. Hay que matarlas. Hay que cambiarlo y rehacerlo todo. Demoler todo, para reconstruir de nuevo. Así más o menos razonaba ya un Taciano respecto del viejo mundo greco-

rromano. Así razonaba también un Marción, sin exceptuar siquiera a Israel de sus severidades. Y así, más cercanos ya a nosotros, los jansenistas extremados, cuando rehusaban creer que de la gentilidad pudiera salir otra cosa que corrupción.

Semejante actitud es injusta. No es posible que lo que ha durado y hecho vivir a los pueblos no sea respetable al menos en algún aspecto. Ni es menos ilusorio. En el interior de nuestro mundo no hay comienzo absoluto en ninguna parte, en ningún orden, y si por un posible se pudiera destruir todo, nos hallaríamos en la imposibilidad de crear nada... Dejemos, pues, a Nicodemo su modo de entender la renovación cristiana, y preguntemos a la misma Iglesia, a su historia, a su doctrina, a su modo de comportarse.

La naturaleza humana, nos dice en primer lugar, está sin duda enferma, débil, pero no enteramente corrompida. La razón humana es débil, vacilante, pero no está enteramente condenada al error, no es posible que la divinidad le esté completamente oculta [1]. «La semilla del Verbo es innata en todo el género humano.»[2] La Imagen divina puede muy bien encontrarse oscurecida, velada, desfigurada; pero siempre permanece en El. *Etsi avertis, Domine, faciem tuam a nobis, tamen signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine*[3]. Las falsas religiones son, por consiguiente, religiones que se extravían o se hunden, más que religiones cuyo impulso sería engañoso, o cuyos principios serían todos falsos. Reposan por lo demás sobre concepciones infantiles mucho más a menudo que sobre concepciones perversas[4]: es lo que hoy día nos revela cada vez mejor el estudio de la formación de los mitos y la de las conductas «mágicas» del pensamiento. El Creador y el Redentor, añade la Iglesia, son un mismo y solo Dios: no puede, por tanto, haber oposición entre sus obras, y es una aberración creer que se exaltará la segunda desacreditando la primera. El Verbo que se encarnó para reparar y consumar todas las cosas es también Aquél que ya ilumina a todo hombre que viene a este mundo[5]. *Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit*[6]. Por consiguiente sus mensajeros vienen, como El, a acabar, no a destruir; a elevar, transformar y consagrar, no a devastar. Y las mis-

---

[1] AGUSTÍN, *In Jo.*, tr. 106, n. 4: «Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimis depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem» (P. L. 35, 1910).

[2] JUSTINO, 2.ª *Apología*, c. 8, n. 1 (PAUTIGNY, p. 164).

[3] Cfr. AMBROSIO, *In psalm.* 43, n. 88 (P. L. 14, 1131).

[4] AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 6, c. 6, n. 1, sobre los dioses «quales in hujus mundi elementis humani animi suspicatur infirmitas» (P. L. 41, 182).

[5] ORÍGENES, *In Joannem*, t. 6, n. 15: «Y que ninguno de vosotros se imagine que Aquél que penetra invisiblemente a todo hombre, o mejor todo el universo, sea otro que el que se hizo hombre, se dejó ver sobre la tierra y conversó con los hombres» (P. G. 14, 253 A).

[6] IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 12, 1 (P. G. 7, 1004). TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 5, c. 13: «Et evangelium et Christus illius sunt, cujus et lex et natura» (Kr., p. 620).

mas deficiencias con que tropiezan, piden no una expulsión, sino un enderezamiento. *Sana quod est saucium, rege quod est devium.*

Mucho antes de que la teología hubiese codificado estos principios, la Iglesia los vivía. Están en la base de su práctica constante, y cuando algunos «reformadores», no contentos con reprender abusos muy reales, trataron de denunciar por doquier lo que llamaron las infiltraciones paganas en la Iglesia romana, se vieron forzados, para indicar la fuente de ellas, a remontarse cada vez más hasta los primeros orígenes. La misma Escritura apareció contaminada[7]...

La obra del Creador, por muy estropeada que quede debido al hombre, sigue siendo con todo la preparación natural y necesaria a la obra del Redentor. A medida que la historia de los orígenes del cristiano es mejor conocida, mejor lo podemos comprobar. «Es hermoso, exclamaba Pascal, ver por los ojos de la fe a Darío y Ciro, Alejandro, los romanos, Pompeyo, Herodes, actuar, sin saberlo, para el triunfo del Evangelio.» Nuestra admiración puede hoy día ser más profunda. Es hermoso ver los «elementos del mundo» formarse lentamente, madurar, evolucionar, sin que nadie lo sepa, para suministrar su cuerpo al naciente cristianismo.

El cristianismo transfiguró, absorbiéndolo, al mundo antiguo. ¿Es concebible el pensamiento de un san Pablo separado de las mil raíces que lo vinculan al suelo de Tarso y de Jerusalén, a la civilización griega, al misticismo oriental y al imperio romano? Enraizamiento tanto más necesario cuanto más alta es su trascendencia. «Sobrenatural» no significa en absoluto «superficial», a pesar de la peligrosa analogía verbal. También hemos visto a los Padres de acuerdo en explotar la idea paulina de la plenitud de los tiempos, como en poner de relieve las «preparaciones evangélicas». Tan sensibles como podamos serlo nosotros a la novedad del Milagro cristiano, no menos querían ahorrarle el aspecto de una «improvisación repentina», y no admitían que Cristo se hubiese elevado sobre el mundo «como sobre un astro extraño»[8]. Si bien el Cristianismo es en efecto divino, enteramente divino, también en cierto sentido es humano, enteramente humano, y tanto más humano cuanto más divino. Insinuándose a través del tejido cerrado de la historia humana, sin desgarrarlo, ha venido a transformar al hombre y renovar la faz de la tierra[9].

Jesús, nuestro Salvador, tomó de nuestra raza los elementos de su

[7] P. CHARLES, *La Robe sans couture*, 1923, p. 151 ss. Ya MÖHLER, *Nouvelles recherches*, conclusión (*La Symbolique*, tr. fr. t. 3, p. 344).

[8] Tratado marcionista sobre el Destino, en CLEMENTE, *Excerpta*, n. 76. Ver CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, p. 138. O el mismo MARCIÓN: «Subito filius et subito missus et subito Christus» (en TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 1. 3, c. 2; Kr., p. 378). Contra, HESIQUIO, *In psalmum* 80 (P. G. 93, 1257 B).

[9] IRENEO, *Adversus Haereses*, 5, 1, 3, sobre el Verbo «que se infiltra en su creatura» (P. G. 7, 1122).

cuerpo. Nacido de mujer, su naturaleza humana no es una naturaleza idealmente semejante a la nuestra: es nuestra propia naturaleza. *Aperiatur terra et germinet Salvatorem.* La herejía docetista, incluso atenuada, arruina nuestra salvación al arruinar su humanidad. «Pues si El no había recibido del hombre la substancia de su carne, si no era *homo ex homine,* no era verdaderamente hombre.»[10] Don de Dios, Jesús es al mismo tiempo flor de Jesé. Venido del cielo, es también fruto de la tierra. *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*[11]. De modo semejante su Iglesia. Es la humanidad la que le proporciona su cuerpo.

Ahora bien, a medida que la Iglesia crece, deben aumentar estas aportaciones humanas. Prolongación de la misma verdad, que la mayoría de los Padres no dudaban tampoco en reconocer. Seguros de la divinidad del cristianismo, que lo establece de pronto en un orden aparte, y de la que juzgaban por sus efectos, subrayan más bien con complacencia —a veces incluso en exceso— las relaciones entre sus dogmas y las doctrinas de los filósofos[12], preparando así algunos argumentos fáciles a los racionalistas modernos. Severos con el orgullo de sus pretensiones y ridiculizando de buen grado su impotencia para llegar hasta el fondo de la verdad[13], no dudaban por lo menos en introducirse en su escuela y pensar el dogma a través de sus conceptos. Jamás comprendieron la «pureza del cristianismo» a la manera enteramente negativa de algunos de sus defensores[14]. Y por

[10] IRENEO, *Adversus Haereses,* 2, 22, 1 (P. G. 7, 781). GREGORIO NISENO, *Contra Apolinar,* c. 25 (45, 1117). FULGENCIO, *De incarnatione Filii Dei,* c. 13 (P. L. 65, 581). BEDA, *In Lucam,* 1. 4 (92, 480).

[11] GREGORIO, *In Ezechielem,* 1. 2, 1, n. 4: «Creator etenim noster, quia pro nobis incarnatus est, fructus terrae factus est nobis» (P. L. 76, 938). HESIQUIO, *In Leviticum:* «De nostra enim terra... corpus dominicum factum est» (P. G. 93, 796 D).

[12] EUSEBIO, *Preparación evangélica,* 1. 11, c. 20 (P. G. 21, 902). ISIDORO DE PELUSIO, 1. 2, *Epist.* 143 (78, 585-9). TEODORETO, *Graec. affectionum curatio,* s. 1 (76, 824). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Juliano,* 1. 8 (76, 886 ss.). MARIO VICTORINO, *Adv. Arium,* c. 4 (P. L. 8, 1113 ss.). AGUSTÍN, *Confesiones,* 1. 7, c. 9 (32, 740-1); *De Civitate Dei,* 1. 10, c. 23 y 29 (41, 300 y 307-9); *In Jo.,* tr. 2, n. 4 (35, 1390); etc. Cfr. JERÓNIMO, *In Isaiam:* «Stoici, qui nostro dogmati in plerisque concordant» (P. L. 24, 147 D); *Adversus Jovinianum,* 1. 2: «congruere nostra cum philosophis».

[13] Entre cien ejemplos, señalemos las dos comparaciones de GREGORIO NISENO, en la *Vida de Moisés* (P. G. 44, 329-337): la «filosofía de fuera» es estéril, como la hija del Faraón; «siempre con dolores de parto y sin nunca dar vida a su primogenitura»; es una mezcla de verdad y de error, y el error es el prepucio que hay que circuncidar para otorgar a la filosofía «la nobleza hebrea». Estos temas son muy anteriores a Gregorio (cfr. FILÓN, *Alegorías de las leyes,* 1. I, 75-76); ORÍGENES, *In Genesim,* hom. 6, n. 2 (B., pp. 67-68), pero en él son el vestido de una doctrina más precisa que en sus predecesores. «Mucho menos platónico de lo que ordinariamente se dice» (J. DANIÉLOU, *Saint Grégoire de Nysse,* en el *Bulletin Joseph Lotte,* enero 1938, p. 178) criticó sistemáticamente el platonismo más que ningún otro Padre anterior a él, y, a través del platonismo, toda filosofía independiente que pretenda ser total.

[14] Así BALTUS, *Defensa de los Santos Padres acusados de Platonismo,* 1711; obra reeditada en 1838 bajo este título: *Pureza del Cristianismo.* La cuestión de las relaciones entre el

muy convencidos que estuviesen del origen diabólico de los cultos idolátricos, no conseguían turbarles las expresiones indignadas o irónicas de un Porfirio, de un Juliano o de un Fausto en vista de los usos «paganos» introducidos poco a poco en la vida cristiana[15]. Heredero de su espíritu, Newman dijo en una fórmula perfecta: «Se nos objeta: esas cosas se encuentran entre los paganos, por consiguiente no son cristianas; nosotros preferimos decir: estas cosas se encuentran en el cristianismo, por consiguiente no son paganas.» «No nos alarmemos, añade, al aprender que la doctrina de los ángeles viene de Babilonia, cuando sabemos que estos ángeles cantaron en la noche de Navidad, ni de encontrar en Filón la visión del Mediador, si el verdadero Mediador murió realmente sobre el Calvario.»[16]

Mientras el crecimiento es espontáneo y las cristiandades se multiplican cada vez más al modo como se extiende una mancha de aceite, estas relaciones humanas, diversas según los lugares, se realizan espontáneamente, sin pensar, y relaciones igualmente espontáneas son las que eliminan el veneno. Toda la atención puede concentrarse, sin grave riesgo de injusticia, sobre el error y sobre el mal que hay que combatir. Pero desde el día en que el apostolado se propone objetivos lejanos y se dirige a naciones extranjeras, toma más claramente conciencia de su ley y la hace metódicamente refleja. Lo vemos ya, por ejemplo, en Gregorio Magno, cuando dicta sus instrucciones a los monjes que envía para implantar la Iglesia en Inglaterra[17], o en Juan de Montecorvino, en el siglo XIII, cuando traduce sin tardanza el Nuevo Testamento y el Salterio a la lengua de los mongoles[18]. Pero donde aparece a plena luz es en los grandes misioneros de los tiempos modernos: un Mateo Ricci, que, sin jugar a oriental, «se hizo letrado a la

---

cristianismo y el pensamiento filosófico ha sido recogida, sobre un ejemplo minuciosamente analizado, por el R. P. HENRY, en su excelente obra *La Vision d'Ostie* (1938).

[15] FAUSTO, en AGUSTÍN, *Contra Faustum*, 1. 20, c. 4 (P. L. 42, 370). Ver también la respuesta de Agustín a los casos de conciencia propuestos por Publicola: *Epist.* 46 y 47 (33, 181-7). Otros ejemplos citados por P. DE LABRIOLLE, en MARTIN-FLICHE, *Histoire de l'Église*, t. 4, pp. 587-89.

[16] «Mr. Milman argues from it, «The things are in heathenism, therefore they are not Christian»; we, on the contrary, prefer to say, «these things are in Christianity, therefore they are not heathen»... We are not distressed to be told that doctrine of the angelic host came from Babylon, while we know that they did sing at the Nativity; nor that the vision of a Mediator is in Philo, if in very deed He died for us on Calvary». *Milman's Christianithy.* Tr. fr. BREMOND, *Newman, Le développement du dogme chrétien*, p. 266. Texto 47.

Cfr. GERBET, *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne,* pp. 210-11 (y la cita que pone de G. REGINALDO, *Calvino-turcismus*, 1603). JUAN BELETH, *Rationale divinorum officiorum*, c. 81 (P. L. 202, 86).

[17] L. 2. ind. 4, *Epist.* 64 (P. L. 77, 1187); *Epist.* 76, (n. 1-2-1215-6).

[18] Notemos que los misioneros nestorianos habían sabido adaptarse, según parece sin perjuicio para la ortodoxia, al lenguaje y al espíritu chino, expresando lo esencial del dogma en términos tomados del taoísmo y del budismo.

vez con tanta astucia y con tanta dilección, que lo fue de corazón y lo mostraba en el rostro»[19]; un Roberto de Nobili que fue su discípulo en la India y se hizo brahmán entre los brahmanes[20]: la misma diversidad de sus métodos atestigua la unidad y la pureza del espíritu católico que les inspiraba, como inspira todavía hoy a sus sucesores. El mismo espíritu se manifiesta en el siglo XVIII, a lo largo de las Instrucciones de la Propaganda a los Obispos que enviaba a «la China», y se encuentra igualmente en las enseñanzas solemnes de nuestros últimos Papas, *Maximum illud* de Benedicto XV (1919), *Rerum Ecclesiae* de Pío XI (1926).

Esta doble voluntad de acoger todo lo que es asimilable y de no imponer nada que no pertenezca a la fe, por el hecho de ser consciente y metódica no es, sin embargo, un cálculo de hombres hábiles en busca de un procedimiento que dé resultado, como se ha acusado algunas veces. Esta voluntad va dirigida por criterios doctrinales. No deja de ser verdad —la experiencia da fe de ello— de que es lo único plenamente eficaz. Pero sólo lo es a costa de un esfuerzo metódico y perseverante, que únicamente el amor hace posible. Pues no demanda al apóstol solamente una adaptación de sí mismo, renovada sin cesar, a imitación de san Pablo que, haciéndose todo a todos, no habla ante el Areópago del mismo modo que a sus compatriotas. Le pide mucho más que una adaptación exterior: una «desnacionalización» íntima, un éxodo fuera de sus más secretas moradas: «Sal de tu país, de tu familia, y de la casa de tu padre, para ir a un lugar que yo te mostraré.» Exige también una paciencia prolongada, pues no puede ser consecuente sin un profundo estudio de los pueblos que hay que evangelizar, de sus instituciones, de sus costumbres y de sus creencias. Sin pactar con el error, evita las polémicas estériles, y busca por el contrario las «piedras de esperanza» que en todas partes ha dispuesto la Providencia para el edificio de la Verdad. Sabe que de las dos maneras de ser severo: injusta una, y que viene de la incomprensión, exigencia la otra procedente del amor, la primera agrava el mal, mientras que la segunda suscita el bien que no existe todavía.

---

[19] E. DUPERRAY, *L'Église et la civilisation chinoise*, en *Bulletin des Missions*, 1937, p. 251. Ver la carta de Ricci al emperador, 28 de junio 1601 (COUVREUR, *Choix de documents*, 1898, p. 81, 85). En su *Carta a Monseñor el Duque del Maine sobre las ceremonias de la China*, el padre LE COMPTE justificaba así a sus hermanos: «Ellos saben suficientemente, por una parte, que cuando se trata de convertir toda la tierra, sería un horrible sacrilegio introducir el más ligero error en la Iglesia de Jesucristo... Han leído en las Sagradas Escrituras que el Señor no puede tener nada de común con Belial. Pero además consideraban que no es justo condenar ligeramente las costumbres de un imperio tan antiguo y tan sabio como la China, simplemente porque no son conformes a nuestras ideas...» (1700). Sobre el apostolado y el método misionero de Ricci, ver la importante obra del P. Henri BERNARD: *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps*, 2 vol. Tiensin, 1937).

[20] NOBILI, *Apología de* 1610. Para justificar su conducta, el misionero se apoya en las definiciones de «superstición» dadas por san AGUSTÍN y por santo TOMÁS DE AQUINO, II - II, q. 94, a. 1.

Se aplica a hacer ver en todo cómo la doctrina revelada, en su calidad de católica, asume y completa todos los pensamientos justos del hombre, que por sí mismos tienen siempre algo de fragmentario y mezquino.

Dicha voluntad comporta evidentemente algunos riesgos, ya que ha de volver a cuestionar gran número de cosas que un prolongado hábito hacía sagradas, y muchas de las cuales parecen tocar muy de cerca al mismo dogma. Puede también engendrar algunas ilusiones. Cuando Ricci hacía con Confucio lo que un Ambrosio había hecho con Séneca o un Cirilo con Platón, estaba en el buen camino; sus discípulos que, en su ardor por escrutar como él «el largo Adviento del pensamiento chino», veían en el viejo sabio «un compendio de todo cuanto los filósofos habían reconocido de más sólido en materia de moral» e incluso «como un rayo de luz o una sombra del cristianismo»[21], estaban también lejos de equivocarse del todo; con mayor razón todavía hubiesen podido exaltar la moral de Mo-tseu; pero muchos de ellos se desviaron en seguida extrañamente en su lectura de los antiguos libros canónicos... Sin embargo, estos riesgos, estas ilusiones o excesos posibles no pueden velar la necesidad de un método que impone la lógica de la fe, y sin el cual la Iglesia quedaría paralizada. Si, por ejemplo, los ensayos de conversión intentados con los musulmanes han sido durante tanto tiempo infructuosos, hasta el punto de que el Islam adquirió la reputación, todavía muy extendida, de ser inconvertible, ¿no acrecentó las dificultades el hecho de que durante mucho tiempo los cristianos no supieron hacer por su parte el indispensable esfuerzo de comprensión? Espantados por el peligro en que les había arrojado el ardor conquistador de la posteridad de Agar, muchos no pensaban sino en ejecutar la consigna lanzada por sus jefes: *Ejice ancillam hanc et filium ejus,* sin acordarse bastante de que habían de procurar también el cumplimiento de la otra palabra: *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*[22]. Las más absurdas fábulas sobre la ley del Islam y sobre su fundador fueron propagadas por los Cruzados y recogidas en las obras polémicas[23]. Santo Tomás de Aquino, eco de san

---

[21] *Carta sobre la moral de Confucio*, p. 2; y p. 58: «...Si por lo que dice Confucio, parece que no le fue desconocido el Decálogo, mucho más parecerá que conocía las máximas del Evangelio cuando hayamos visto lo que enseña tocante a la caridad...»

[22] *Gen.*, XXI, 10, y XXII, 18.

[23] A. PALMIERI, *D. T. C.*, t. 3, col. 1897-98. Hasta finales del siglo XVII no se conocía en Occidente el Corán más que a través de la mala versión latina debida a los traductores reclutados en España, hacia 1142, por Pedro el Venerable. A fines del siglo XV Cisneros prevé la enseñanza del árabe en Alcalá, pero el proyecto no sigue adelante. Asimismo Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, se propone ganar a los musulmanes; él mismo, a pesar de su avanzada edad, aprende algunos rudimentos de árabe. «Daría con gusto uno de mis ojos, dice, por saber esta lengua, incluso daría una de mis manos, si esto no iba a impedirme el celebrar la misa.» Quiere al menos que su clero la aprenda. «Testigos para la posteridad de este esfuerzo de evangelización pacífica son el *Arte* y el *Vocabulista arábigo* de Fr. Pedro de Alcalá.» M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, pp. 21 y 62-3.

Raimundo de Peñafort, se quejaba de ello al comienzo de su Suma contra los gentiles, servía de ocasión para recordar el exacto conocimiento que los Padres antiguos tenían generalmente de las doctrinas que tenían que combatir y para alabar el método de discusión vigente en ellos: «ut ex his quae dicunt (errantes) possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos»[24]. La Verdad, había dicho ya Severo de Antioquía, debe investir a cada uno a partir de sus propios pensamientos.»[25] Sobre un continente lejano, a siglos de distancia, un misionero expresa la misma ley esencial: «El hinduismo, escribe el P. Wallace, es un árbol que no caerá jamás, mientras el mango del hacha que lo ataque no haya sido sacado de su propia madera.»[26] Y es exactamente lo que decía en el siglo XVIII otro misionero de la India, el padre Calmette, en las cartas en que anunciaba a la Europa sabia el descubrimiento que acababa de hacer de los Vedas:

> No es un oro puro, sino como el que se saca de las minas, pero el resplandor que arrojan ciertas nociones y ciertos pasajes inclina a juzgar que verdaderamente hay oro... Nosotros sacamos ya grandes frutos para el progreso de la Religión, pues nos procuramos armas para combatir a los doctores de la idolatría, y éstas son las que hieren más profundamente[27].

Método de inducción, el más tradicional de todos, y que no tiene su aplicación solamente en las discusiones y en los libros. Cuando es auténtica —amorosa y recta—, una palabra, un simple gesto puede revelarla. Una discreta obra de arte condensará sus pacientes diligencias. No es todavía la que se adivina actuando en aquella humilde capilla de El Abiodh, prolongación en tierra islámica de la silenciosa vigilia de Charles de Foucauld: en donde el Angelus, de la terraza, llama a la plegaria; en donde una estación suplementaria del Vía Crucis, nicho orientado hacia Jerusalén, como el mihrab de las mezquitas se orienta hacia La Meca, recuerda a todos los hijos de Abraham el amor de Cristo agonizante...

Semejante esfuerzo de inteligencia es en verdad urgente, cuando se trata de elementos de civilización cuya culpa principal no es otra que la de sernos extraños. La historia de las misiones nos ofrece muchos ejemplos, cuyas

---

[24] L. 1, c. 2.

[25] *Homilía* 70 (P. O. 12, 29).

[26] *Del Evangelismo al Catolicismo por la ruta de las Indias* (1921), p. 196. En las *Aclaraciones* que daba en 1700 el padre LE COMPTE sobre sus *Nuevas Memorias de la China*, escribía: «Si los jesuitas se han aplicado a encontrar en la historia de la China vestigios de la religión profesada por Noé..., ¿No habría más bien que mostrarles agradecimiento en vez de imputárselo como un crimen? ¿No trató el mismo san Pablo de sacar de los libros paganos, y del mismo seno de la idolatría, luces de las que se pudo servir para disipar sus tinieblas; y no lo han hecho también los Santos Padres a ejemplo suyo? (p. 16).

[27] 1732 y 1733. Texto completo de la primera carta en la *Revue d'histoire des missions*, marzo 1934.

lecciones no han sido todavía agotadas. Pero qué diferencia a este respecto entre nuestro gran siglo clásico y el último siglo. Este, que fue la edad de la expansión de Europa, fue también demasiado a menudo por su parte un siglo de bárbara ceguera, y nunca fue más corriente que entonces entre nosotros aquel «prejuicio general de que el Sol alumbra a Occidente con todo su disco, y sólo deja caer sobre el resto del Universo las sobras de sus rayos» [28]. Los que fundaron nuestra civilización científica no incurrieron en el altivo error de quienes recogieron sus frutos. Podemos ahora golpearnos el pecho, ya que tan injustos nos hizo con los otros pueblos la arrogancia de nuestras máquinas y armas; las estrecheces de una educación que pretendía darnos la única cultura humana nos cerraron a la inteligencia de las bellezas que el hombre ha creado bajo otros cielos [29]. Pero la Iglesia, que no queda manchada por nuestras faltas, tampoco queda estrechada por nuestras limitaciones, ni endurecida por nuestras resoluciones ya tomadas. Su ambición de reunir a toda la familia humana no tiene nada de común con nuestras mezquinas pretensiones. Embajadora de la Caridad, no profesa ningún imperialismo cultural. Cualquiera que sea el proceso que se opere hoy día en la superficie de la tierra, ella sabe que las civilizaciones, originales como las personas, son irreductiblemente diversas [30]. Todos los países pueden muy bien, uno tras otro, equiparse a la europea. Los procedimientos de la gran industria y de las formas políticas del Occidente pueden extenderse por

---

[28] Ko, S. J., *Essai sur l'antiquité des Chinois*, en *Mémoires concernant les Chinois*, t. 1, 1776, pp. 149-51.

[29] Comparar, por ejemplo, las dos cartas siguientes. Una de Michel LE TELLIER, S. J., fue escrita a finales del gran siglo clásico francés; la otra de Alfred DE VIGNY, está datada el 30 de junio de 1847.

«¿Qué? Si tantos sabios creen que son investigaciones dignas de su aplicación el examinar por ejemplo el origen de Rómulo, o la llegada de Eneas a Italia, o las Dinastías de Egipto, o las costumbres de Esparta y de Atenas, y mil antigüedades de tal naturaleza, que no tienen otra utilidad que llenar el espíritu de conocimientos secos y estériles, ¿creeremos que sea algo indigno de su curiosidad conocer el genio y las costumbres de una nación tan famosa como la de los Chinos, cuyo Imperio, el más antiguo que se haya visto hasta ahora, sobrepasa tanto por su magnificencia como por la multitud de sus súbditos al de los antiguos Romanos?» *Défense des nouveaux chrétiens et des missionaires de la Chine, du Japon et des Indes, contre deux livres intitulés «La moral pratique des Jésuites» et «L'esprit de M. Arnauld»*, 1687 prefacio.

«...Soy yo quien ha propuesto la Argelia o la civilización conquistadora para premio de poesía (a la Academia Francesa). Esta revancha de la civilización que en todas partes acosa al bárbaro me parece que queda ante la historia como el rasgo característico de nuestro siglo... Sin saberlo, o conscientemente, los pueblos de raza europea avanzan contra lo que queda de los Bárbaros, el Americano echa fuera al Semínola, el Ruso a los Circasianos, el Inglés a los Chinos, el Francés a los Arabes y Moros...»

[30] Ensayo para caracterizar las principales dominantes en J. MONCHANIN, *Santé, sagesse, sainteté* (en *Médecine et Éducation*, pp. 214-7). Del mismo autor: *L'Inde et la contemplation*, en *Dieu Vivant*, n. 3; *L'Hindouisme*, en el *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, diciembre 1946; *Islam et Christianisme*, en el *Bulletin des Missions*, 1938, pp. 10-23; *Islam*, en *Terre d'Islam*, 1938, pp. 107-123.

todas partes. Esta aparente unificación no impedirá que subsistan algunos grandes tipos de experiencia espiritual, en el más vasto sentido de la palabra, lógicamente inconcebibles. Ahora bien, es misión de la Iglesia el depurar y vivificar a cada uno de ellos, profundizarlos y llevarlos a su culminación[31], por medio de la revelación sobrenatural que tiene en depósito. Misión universal por excelencia, a la que la Iglesia no puede renunciar para ponerse al servicio exclusivo de una u otra forma de civilización[32].

No es esto para ella solamente cuestión de justicia. Pues —aparte de que ninguna realización humana ha recibido las promesas de la eternidad— sabe que para hacer valer el tesoro divino del que es depositaria, todas las razas, todos los siglos, todos los focos de cultura han de contribuir con su parte: *ex toto mundo totus mundus eligitur*[33]. Especie de casa del tesoro, «en donde se distribuyen cosas antiguas y cosas nuevas, en donde se funde para refinarlo el oro de nuevos tributarios»[34]. Atenta a las armonías providenciales que para sus primeros desenvolvimientos le prepararon los recursos de Grecia y Roma, tiene conciencia de que en este encuentro cuajó algo definitivo. Pero no comparte, sin embargo, la ilusión de algunos de sus hijos para quienes la tarea está hoy día ya acabada; cree por el contrario que el milagro del pasado debe proseguirse, mediante sucesivos desarrollos, hacia nuevas armonías providenciales[35]. En las horas de brutal conflicto, ella espera todavía, aunque sea por el más humilde de sus miembros, y la asimilación se prepara en el silencio de la plegaria y del estudio. La historia de unos cuantos frailes predicadores seduciendo a Aristóteles (mientras que a algunos les parecía que eran ellos los seducidos por él) no es un caso único. Además, a la Iglesia su pasado le suministra todavía otra experiencia, y guarda una conciencia demasiado dolorosa de los empobrecimientos con que se han saldado los grandes cismas para no desear compensadoras aportaciones. ¿Y por qué va a querer cambiar la ágil y fuerte unidad de su estructura en una gris uniformidad? ¿Para qué iba a querer «imponer al sol

[31] Cfr. JERÓNIMO, *In Zachariam:* «Tunc pendentes botros colorabit Sol Justitiae» (P. L. 25, 1471 B).

[32] AGUSTÍN, *De Civitate Dei,* 1. 19, c. 17: «Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eumdemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit» (P. L. 41, 646).

[33] PRÓSPERO, *Pro Augustino respon. ad Gall.,* sententia super 8 (P. L. 51, 172).

[34] NEWMAN, *Ensayos,* t. 1, p. 233.

[35] Ver Bruno DE SOLAGES, en *Revue apologetique,* junio 1928; y Alfredo de SORAS, Respuesta a la encuesta sobre el humanismo, en F. CHARMOT, *L'Humanisme et l'Humain,* 1934, pp. 336-8.

naciente los colores del poniente»?[36] Arca única de Salvación, debe abrigar en su vasta nave todas las diversidades humanas[37]. Unica Sala del Festín, los manjares que sirven son tomados de toda la creación[38]. Túnica sin costura de Cristo, es también —y es la misma— la túnica de José, de variados colores[39]. «Lazo de concordia indisoluble y de perfecta cohesión»[40], quiere anudar una gavilla abundante y apretada. Sabe que la multiplicidad de costumbres que ella consagra «confirma la unanimidad de su fe»[41], que esta catolicidad visible es la expresión normal de su riqueza interior, y que su belleza resplandece en su variedad: *circumdata varietate*[42].

Es la Iglesia católica: ni latina, ni griega, sino universal[43]. Heredera de la *catholica bonitas* del mismo Dios, dice siempre, como en los tiempos de san Agustín: «Ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium.»[44] Nada verdaderamente humano, de dondequiera que venga, le

[36] M. Blondel, *Itinéraire philosophique*, p. 277.

[37] Agustín, *Contra Faustum*, l. 12, c. 14 (P. L. 42, 262).

[38] Agustín, *In psalm.* 103, s. 3, n. 2 (P. L. 37, 1358). Próspero, *In psalm.* 103 (51, 291). *De vocatione omnium gentium*, l. 2, c. 14 (51, 698-700): Cfr. Ruperto, *De divinis officiis*, l. 10, c. 17, sobre la efusión del Espíritu en Pentecostés: «Novum signum: significabat enim quod Ecclesia Deum, hactenus notum sibi in sola Judaea, linguis omnium gentium deinceps esset locutura» (P. L. 170, 281). S. Avito, *ex homil. Libro* fr. 7 (Opera, 1883, p. 113). Pseudo-Agustín, *s.* 101, n. 2 (P. L. 39, 1940). Jerónimo, *In Isaiam*, une los dos símbolos de la visión de Pedro en Joppe y del arca de Noé (P. L. 24, 148-49).

[39] Gregorio de Elvira, tract. 5 (B. W., pp. 48-9). Cfr. *Gen.*, XXXVII y *I Petr.*, IV, 10. Rabano Mauro, *De Universo*, l. 21, c. 15 (P. L. III, 570-1).

[40] Cipriano, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 7 (H., p. 216).

[41] Cfr. Ireneo en Eusebio, *H. E.*, l. 5, c. 24, n. 13 (Grapin, t. 2, p. 129).

[42] Benedicto XV, alocución al consistorio del 10 de marzo de 1919: «Nec solum (Nostri decessores) orientalium mores et instituta, seorsum a latinis, conservanda, sed etiam eorum ritus, nobiles certe ac splendidos, incorrupte et integre retinendos curarunt, quo scilicet Sponsa Christi in vestitu deaurato circumdata varietate suam melius pulchritudinem ostenderet.» *A. A. S.*, 1919, p. 98. Fulberto de Chartres, *Epist.* 3: «Nec tamen nos offendit observantiae diversitas, ubi fidei non scinditur unitas. Porro in multis Graecia ab Hispania, ab illis Romana et Gallicana discrepat Ecclesia... Stat enim regina Ecclesia a dextris regis sui in vestitu deaurato circumdata varietate» (P. L. 141, 192, D).

[43] Benedicto XV, *Motu proprio*, del primero de mayo de 1917, al instituir la Sagrada Congregación para la Iglesia oriental: «...cum vel ex hac re sit manifestum, in Ecclesia Jesu Christi, ut quae non latina sit, non graeca, non slavonica, sed catholica...» *A. A. S.*, 1917, p. 530. Cfr. la *Encíclica sobre san Efrén* del 5 de octubre de 1920 (*ibid.* 1920, p. 466). *Apocalipsis*, VII, 9.

Ver también la Encíclica *Allatae sunt* de Benedicto XIV, 25 de julio de 1755, en donde se recuerda largamente toda una serie de documentos y de hechos anteriores, que testimonian la actitud de la Iglesia romana respecto a los diferentes ritos. La Sede apostólica, concluye el Papa, desea vivamente «ut omnes Catholici sint, non ut omnes Latini fiant». *Bullarium*, t. 3, Prati, 1846, pp. 249-272.

[44] Agustín, *In psalm.* 147, n. 19 (P. L. 37, 1929); *In psalm.* 44, n. 24: «Vestitus reginae hujus quis est? Et pretiosus est, et varius est: sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis. Alia lingua afra, alia syra, alia graeca, alia hebraea, alia illa et illa... In veste varietas sit, scissura

debe permanecer extraño. «El patrimonio de todos los pueblos es su dote inalienable.» Lugar donde se encuentran los deseos del hombre y los deseos de Dios, ella quiere, enseñando al hombre siempre su deber, colmar también al mismo tiempo y desbordar las aspiraciones de todas las almas y de todos los tiempos. Recogerlo todo, para salvarlo y santificarlo[45]. «Quienquiera que seas, dice la Capilla al Prado, nada excelente hay en ti que te impida aceptar mi ayuda». Con mayor razón nada hay excelente que el catolicismo no esté pronto a reivindicar como suyo. Ver en el catolicismo una religión entre otras, una disciplina más, aunque se añada que es la única religión verdadera, la única disciplina eficaz, es equivocarse sobre su esencia, o al menos quedarse fuera. El catolicismo es *la Religión.* Es la forma que debe revestir la humanidad para ser finalmente ella misma. Como única realidad que para ser no tiene necesidad de oponerse, es todo lo contrario de una «sociedad cerrada». Eterna y segura de sí como su Fundador, la misma intransigencia de sus principios, que le impiden enredarse jamás en los valores perecederos, le asegura una agilidad infinitamente comprensiva, enteramente al revés de ese exclusivismo y rigidez que caracteriza al espíritu de secta. *Omnis gens secundum suam patriam in Ecclesia psallit Auctori*[46]. La Iglesia en cualquier parte se halla en su casa, y cada uno debe en la Iglesia poder sentirse en su casa. Así Cristo resucitado, cuando se manifiesta a sus amigos, toma el rostro de todas las razas, y cada cual le entiende en su lengua.

Así es la Iglesia, tal su actitud auténtica. Importa hoy día proclamarlo y mostrarlo efectivamente tanto más cuanto que las tentaciones en sentido contrario se hacen más violentas, y una idea enteramente distinta tiende a prevalecer en muchos testimonios de fuera. Después de haber ligado, en un período de optimismo conquistador, la suerte de Europa a la suerte del cristianismo, ocurre hoy día que, en un movimiento desilusionado de repliegue, se liga la suerte del cristianismo a la de Europa, cuyo declinar se cree percibir. Después de haber creído que se podía fácilmente occidentalizar el Oriente, se empieza a declarar que hay que renunciar al designio de cristianizarlo, como a una quimera:

---

non sit... Quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur: non diversum aurum, sed varietas de auro...» (36, 509).

[45] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico,* c. II: «Todos los otros pensamientos que tienen los hombres son mezquinos y fragmentarios, únicamente la doctrina cristiana es "católica"» (St., t. 1, p. 79). La Verdad, añade todavía Clemente, es desgarrada por las sectas paganas como Dionisio por los Titanes: el Logos viene a dar vida y esplendor a esos fragmentos esparcidos y desfigurados, volviéndolos a recoger en su unidad. Igualmente JUSTINO, *Segunda Apología,* c. 10, n. 1-2 (PAUTIGNY, p. 169).

[46] RABANO MAURO, *De Universo,* 1. 22, c. 3 (P. L. III, 598). JERÓNIMO, *In Isaiam:* «Sed et omnis lingua cunctarum gentium barbararum... in Christi Ecclesiis confitetur Deum» (24, 449 D). ORÍGENES, *Contra Celsum,* 1. 8, n. 37 (P. L. II, 1573 B).

Será preciso, se dice, que el cristianismo acabe por reconocer que no puede penetrar ciertas grandes religiones... Por toda la superficie del Globo está ya hecho el reparto de las zonas de influencia y las posiciones tomadas... Abandonar un sistema de creencias para entrar en otro es cambiar de civilización todavía más que de religión. Es necesario que el cristianismo acabe por aceptar esta evidencia, que está ligado a una cultura y a unos modos de pensar que no son universales[47].

Idea desastrosa, idea mortal, que mantienen un pasado demasiado oneroso y demasiadas apariencias todavía presentes. Idea que encuentra todavía en nosotros mismos demasiadas complicidades secretas, y que sólo un gran desprendimiento espiritual es capaz de vencer.

La Iglesia, que tiene confianza en el Espíritu que la guía, entrega también su confianza a todos los pueblos que viene a liberar. No hay en esto de su parte ninguna ingenuidad. Todas las razas, bien lo sabe ella, no tienen el mismo nivel de cultura, ni tampoco todas ofrecen las mismas virtualidades. Pero sabe también que todos los hombres están unidos en la comunidad de su origen y de su destino divinos: eso basta para darle seguridad contra todas las teorías que engendra el orgullo o el egoísmo. Se ha repetido muchas veces que con el Concilio Vaticano I y la Encíclica *Pascendi* la Iglesia había defendido los derechos de la razón humana. Hoy día se puede decir que defiende la nobleza y la unidad de la naturaleza humana[48].Su maternal prudencia no la impide llevar a cabo, en las horas decisivas, alguno de esos gestos intrépidos que nuestras prudencias demasiado circunspectas querrían retrasar indefinidamente. Por lo demás, el único método eficaz para discernir la verdad que se oculta y para no ahogar el bien que empieza a despuntar, parece que consiste en una voluntad sistemática de estudiar con simpatía los pensamientos que nos resultan más lejanos y de adherirse en ese estudio a los casos privilegiados, por raros que puedan ser. Por estas cumbres ha de ser precisamente comprendida la humanidad, pues las planicies, o los bajos fondos, siempre serán demasiado explorados.

Del mismo modo que no es ingenuidad, tampoco es sincretismo el método de la Iglesia. El sincretismo, como algo fabricado, obra las más de las veces de gobernantes y letrados, supone una fe decadente. Es un insulto al Dios vivo. Según el enérgico lenguaje de los Profetas, el sincretismo es fornicación. En el orden espiritual es estéril, como la política o la filosofía de las que es un retoño[49]. Rebaja y vulgariza todos los elementos que

[47] J. SCHLUMBERGER, *Sur les frontières religieuses*, 22 (1935). Cfr. P. L. COUCHOUD, *Jésus le dieu fait homme* (1937), conclusión.

[48] Son especialmente conocidas las diversas intervenciones de Pío XI contra el racismo. Cfr. *Documentation catholique*, agosto 1938, etc.

[49] Se cita algunas veces el maniqueísmo como ejemplo de una religión sincretista que habría triunfado. No es del todo exacto. Pues si bien es verdad que Manes practicó deliberadamente una cierta mezcla de doctrinas, esto fue en provecho de una de ellas, el dualismo persa, que permaneció intacto en el fondo y vivaz, por lo demás, lo que introdujo artificiosa-

combina, como esos «argots», jergas bastardas de nuestros grandes puertos. Pero el pasado de la Iglesia también nos instruye en este punto. El cristianismo rechazó la gnosis, que representaba el método sincretista; esta franqueza intransigente no le impidió cumplir, con una profundidad que cada día percibimos mejor, su obra asimiladora.

En fin, no hay por supuesto que hablar de «liberalismo», de complacencia para con el error o de insipidez de la sal evangélica. Pues si el cristianismo ha de ser presentado en todas sus exigencias, debe también mantenerse en toda su pureza. Sería culpable si velase el dulce rigor del Evangelio, pero tampoco está permitido gravarlo con pesadas sobrecargas: así lo proclamó ya el primer concilio[50]. Entendió que la obra de conversión consiste esencialmente no en adaptar la Verdad sobrenatural, en rebajarla hasta el nivel humano, sino al contrario en adaptar al hombre a ella, en levantarla hasta esa Verdad que le domina y que le juzga. Nosotros, pues, debemos guardarnos sobre todo, como de una blasfemia, de confundirnos a nosotros, sus servidores, con ella. Nosotros, nuestros gustos, nuestras costumbres, nuestros prejuicios, nuestras pasiones, nuestras estrecheces y nuestras debilidades, con la Religión divina que nos ha penetrado tan poco. Debemos dar a Dios las almas, no conquistarlas para nosotros mismos, y debemos a su vez presentarles a Dios, no imponernos a ellas. Si se juzga que hay aquí liberalismo, no es este en todo caso otro liberalismo que el de la Caridad. *Da mihi amantem et sciet quid dicam.*

El gran ejemplo de san Pablo es el más a propósito de todos para prevenirnos contra todas las confusiones aquí posibles. Nadie ha enrojecido menos que san Pablo por anunciar el escándalo de la cruz, ni ha temido más que él embotar su fuerza. Nadie mejor que él ha proclamado sin reticencias la necesidad de romper con el error y el pecado y de morir a sí mismo, para vivir una vida renovada en Cristo: «Eliminad la vieja levadura, sed una masa nueva.» Pero Pablo se niega a pasar por las exigencias de los judaizantes, y llega hasta levantarse contra los que se intimidan por la audacia de aquellos. ¿Es únicamente, como él mismo dice, «para no crear ningún obstáculo al Evangelio» y «para ganar a Cristo un gran número» de paganos? Este cuidado no explica enteramente su conducta. Lo que en primer término guía al Apóstol no es un interés propagandístico, sino la lógica de su fe. Sus adversarios le reprochan aligerar el yugo del Señor por política, con menoscabo de la Ley: no, responde él, no obro así para ser bien recibido

---

mente en la constitución del nuevo culto explica sin duda su menor éxito. «El maniqueísmo, observa H. LIETZMANN, no fue capaz de desarrollarse; se momificó y ha subsistido un millar de años al margen de la historia universal, conservando su forma pero perdiendo su espíritu.» *Historia de la Iglesia antigua,* (tr. fr. t. 2 [1937], p. 279). Ver A. CHRISTENSEN, *El Irán bajo los Sasánidas,* c. 4: El profeta Manes y su religión.

[50] *Hechos,* XV, 28: «Ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros otra carga alguna fuera de estas indispensables.»

de los hombres, sino para merecer bien de Dios. Al predicar «el Evangelio de Dios», no lo quiero predicar «según el hombre». Lejos, pues, de comprometer la doctrina con miras oportunistas, mantiene Pablo su verdadero carácter contra las concesiones de Pedro; se niega a alterar el Evangelio por agradar a los hombres, porque entonces sería infiel a Cristo[51].

El Espíritu que guiaba al Apóstol es el mismo que guía todavía a la Iglesia, y que habla por la voz de nuestros últimos Pontífices. La línea en que nos sitúa es la única segura. Seguirla no es ni ingenuidad, ni sincretismo, ni liberalismo: es simplemente catolicismo.

[51] *1 Cor.*, I, 17; V, 7; IX, 12 y 19-22. *Galat.*, I, 10-11; II, 11-24. RABANO MAURO, *Hom.* 36 (P. L. 110, 213-14).

Capítulo X
LA SITUACIÓN PRESENTE

«Una religión hecha para la interior consolación de un pequeño número de elegidos»: así definió Renan el cristianismo de los dos primeros siglos, al final de la gran obra en que se había propuesto comentar los textos fundamentales[1]. Uno se pregunta cómo pudo leer estos textos, para llegar a una definición semejante. Sin duda, no pudo utilizar la *Didaché*, que fue descubierta sólo dos años después de la publicación de su *Marco Aurelio*[2]. Pero por persuasivo que sea su acento, la *Didaché* no le hubiese aportado nada esencialmente nuevo. ¿Cómo leyó Renan la Epístola a los Romanos? ¿Y cómo también la Epístola a los Efesios o la primera a Timoteo?[3] ¿Y cómo se explicaba él, prescindiendo de toda cuestión de autenticidad, la orden con que se cierra el Evangelio de san Mateo: «Enseñad a todas las naciones»?[4]

[1] *Marc-Aurèle*, 3.ª ed. p. 626. Ya en la conclusión de su *San Pablo*, hablaba Renan de «ese espíritu de comité secreto» que creía discernir en las primeras comunidades cristianas, añadiendo además, con esa falta de seriedad que le es muy habitual, que «fue precisamente esto lo que constituyó la fuerza indestructible de aquellas Iglesias, e hizo de ellas fecundos gérmenes para el porvenir» (p. 563). Ver por el contrario J. ZEILLER, *Le Royaume de Dieu et l'unité terrestre aux premiers temps du christianisme*, en *Revue apologétique*, t. 64 (1937), pp. 534-5.

[2] La primera edición del *Marco Aurelio* es de 1881. *La Didaché* fue descubierta en 1883. Cfr. H. DELACROIX, *La Religion et la Foi* (1922), p. 99, pensando resumir la exacta doctrina católica: «Fue en un momento dado de la historia del mundo cuando lo sobrenatural hizo irrupción en la naturaleza...»

[3] CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 147, nota: «El cristianismo no aparecía ante Pablo bajo las especies de una iniciación a un rito misterioso, sino como una llamada a toda la humanidad. Si bien es verdad que el Bautismo o la Cena podían compararse a iniciaciones, lo es bajo la reserva de que la iniciación es la de un pueblo nuevo que debe abrazar a toda la humanidad.»

[4] *Mt.*, XXVIII, 19. Y *Marc.*, XVI, 15: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura.»

¿Nunca tropezó con ciertas páginas de los Hechos de los Apóstoles[5], o con aquel versículo del Apocalipsis: «Tras esto miré, y he aquí una gran muchedumbre, que nadie podía contar, de todas las naciones, y tribus, y pueblos, y lenguas»?[6] ¿Ignoró la gran plegaria de la carta de Clemente romano?[7] ¿No le impresionaron las preocupaciones universales de que dan testimonio ciertas páginas del mismo Hermas o de san Justino? ¿Cómo, en fin, leyó a san Ireneo cuya amplia doctrina no se formó, sin embargo, en un día?

Lo que sí es verdad es que en la época de Renan el eco de esta amplia doctrina estaba muy amortiguado. Si bien nunca se renegó de ella, no todas las edades cristianas han puesto la misma diligencia en beber de las fuentes que no cesan de difundirla. Hay que reconocerlo lealmente. Ciertamente, las grandes visiones tradicionales que hemos mencionado no eran para ser recibidas sin crítica alguna. Comportaban a veces arbitrariedades y no siempre se expresaban en un vocabulario bastante estudiado. Había que prevenir también el doble espejismo de un pseudomisticismo social y de un nuevo milenarismo, que su interpretación superficial corría el peligro de suscitar. Para ello había que hallar muchas precisiones y distinciones. La fidelidad a una tradición no es nunca, por lo demás, una repetición servil. Se imponía, pues, un doble trabajo, el de puntualización y el de adaptación, y la teología lo ha llevado a cabo muchas veces con éxito. Desgraciadamente, este trabajo indispensable ha perdido algunas veces de vista su objeto, que era, no el de ocultar la doctrina o el de disolverla, sino el de robustecerla y aclararla. En un sector de la enseñanza corriente, sobre todo en la práctica ordinaria, se había infiltrado una dosis más o menos fuerte, a veces muy fuerte de individualismo[8], debido más a lamentables omisiones por insuficiencia de espíritu católico que a asertos formales implicados en desviaciones positivas, y menos en la enseñanza de los Pastores que en las tesis de Escuela. Individualismo que un esfuerzo particularmente feliz se aplica hoy día, un poco en todas partes, a eliminar.

Se ha señalado a este respecto la influencia conjugada de la lógica aristotélica y el derecho romano sobre la elaboración teológica a lo largo de

[5] *Hechos*, II, 5: asisten al milagro de Pentecostés «Judíos piadosos de todas las naciones que están bajo el cielo», etc. Y la mención en *Luc.*, X, de los setenta y dos discípulos: tantos como naciones, según la tradición judía.

[6] *Apocal.*, VII, 9; cfr. XXI, 24-26; XXII, 17.

[7] «Dominus universae carnis... omnis spiritus creator et visitator, qui multiplicas gentes super terram... Oramus te, Domine,... errantes a populo tuo converte,... ut sciant gentes quoniam tu es Deus solus...», c. 59 (versión latina editada por Dom MORIN, p. 55).

[8] La cosa ha sido constatada numerosas veces, y hecha objeto de severos juicios. Así Dom CAPELLE, hablando del dogma de la Iglesia, Esposa y Cuerpo místico de Cristo: «El individualismo había roído poco a poco la conciencia de este dogma... Hay que volverlo a aprender.» *Cours de conférences des semaines liturgiques*, t. 9, 1931, p. 17.

la Edad Media[9]. Estos dos admirables instrumentos de precisión, que debían ser instrumentos de progreso, no dejaban de tener un peligro. El derecho romano comportaba el riesgo de introducir en la exposición de los misterios un espíritu jurídico muy poco conforme con su naturaleza, mientras que la lógica aristotélica se mostraba rebelde a las concepciones orgánicas y unitarias que habían encontrado antes, para ciertos respectos, una aliada en la mentalidad platónica. Es cierto, de un modo más general, que la inteligencia lógica —la del *homo faber* más que la del *homo sapiens*— comienza por separar los objetos, «definirlos» y aislarlos para reestructurarlos de nuevo artificialmente; y no es menos cierto que, en su apetito de claridad analítica, se impacienta ante toda idea misteriosa... Es condición de la ciencia y exige un tributo. Conviene, sin duda también, añadir que la teología de la historia, que tenía en el pensamiento de los Padres un lugar considerable, no había sabido encontrarse —o darse— su base indispensable: una filosofía de la historia más sistemática. Queremos decir una filosofía de la historia como tal, una filosofía del tiempo humano[10]. Las indicaciones de Gregorio de Nisa o de Agustín no eran más que alicientes, pero no bastaban para poner en claro e imponer la idea de una duración espiritual, a la vez esencial a cada uno y común a todos, en el interior de la cual todos nuestros actos se inscriben en un orden concreto. En esta imperiosa preocupación de racionalidad que es una de sus grandezas, el pensamiento medieval debía fatalmente descuidar un aspecto de las cosas que se presentaba todavía de un modo oscuro y confuso.

Pero no hay que exagerar, y menos juzgar por algunos abusos tardíos que no eran del todo inevitables. Lo que se perdía por un lado se podía ganar por el otro. Es sabido, por ejemplo, los recursos que ofrecía, mediante una refundición, la moral social de la *Etica a Nicómaco*[11]. Más importante, pues, aunque más difusa y menos directamente aprensible, parece ser aquí la acción de una segunda causa. Las desviaciones individualistas que se constatan a lo largo de estos últimos siglos son debidas, más que a tal concepción particular, o al uso de tal sistema filosófico o de tal técnica mental, a un desarrollo general del individualismo. Son un aspecto entre otros cien más. Se trata de un fenómeno universal, que es por demás imposible de definir en una fórmula como de condenar sin matizaciones. No se puede tampoco circunscribirlo entre fechas precisas, si bien se le ve coincidir con la lenta disolución del cristianismo medieval. Fácilmente,

[9] MERSCH, *op. laud.*, t. 2, pp. 158-161; cfr. pp. 298-299. Dom ROUSSEAU, en *Irenikon*, 1933, pp. 16-17.

[10] Indicaciones a este respecto en G. FESSARD, *Théologie et Histoire: Dieu Vivant*, n. 8, sobre todo pp. 58-65.

[11] Por otra parte, observa el P. MERSCH (p. 159, n. 2) que es «sobre todo en la segunda época, escolástica, en el siglo XVI», cuando el viejo derecho romano penetra la teología de una manera indiscreta. Pocos ejemplos serían más chocantes que el de la teología de Bayo.

pues, dejó también aquí y allá su señal en la teología, sin distinción de escuelas. Por muy cerrado, en efecto, a las influencias de fuera que se crea el mundo teológico, no puede permanecer siempre impermeable a las corrientes que arrastran el siglo, y no siempre resiste más eficazmente cuando se cree más protegido. Llega un momento en que esas corrientes lo penetran para su bien; puede ocurrir también que sea para su mal, sobre todo quizá cuando no se apercibe de ello, y se encuentra por tanto incapaz de dirigirlas... «Si en los tiempos modernos, ha escrito el P. Felipe de Regis, el individualismo parece haber ocupado en la ascética, en la predicación, en la teología y en la misma liturgia, santuario por excelencia de la vida colectiva, un lugar demasiado avasallador, con menosprecio de un punto de vista que está en primer plano en el pensamiento de Cristo y de la Iglesia, hay que concluir simplemente que hay algo que no está del todo en orden.» Y añadía el mismo autor, dejando entrever por esta conclusión el alcance que puede revestir semejante debate teológico: «Quizá el error marxista y leninista no habría nacido ni se habría propagado con tan espantosos estragos, si se hubiese dado siempre a la colectividad el lugar que le pertenece tanto en el orden natural como en el sobrenatural.» [12]

Sobre los dos puntos esenciales de la Iglesia y de la Eucaristía, ha sido justamente denunciado otro enemigo: la controversia [13]. Hubo que pagar un pesado tributo a sus exigencias. «Es una gran desgracia, se ha dicho, haber aprendido el catecismo contra alguien.» Es, en efecto, de temer que sólo haya sido así aprendido a medias, y aun cuando todo lo que se retiene sea a la letra rigurosamente exacto, la estrechez del punto de vista y la desproporción de las partes pueden, en ciertos casos, equivaler prácticamente a una idea falsa. Si bien la herejía es para la doctrina ortodoxa una ocasión de progreso, como atestigua toda la historia de la Iglesia y se complacen en mencionar todos los doctores desde los primeros siglos [14], comporta también el peligro de un progreso unilateral, ocasión él mismo —la historia lo prueba igualmente— de nuevos errores, si la firmeza salvadora no va pronto seguida de un esfuerzo de profundización. La necesaria defensa de las verdades amenazadas, con sus *operosae disputationes,* puede, si no se tiene cuidado, desviar la atención de las *orationes quotidianae,* y lo que la Iglesia «no ha callado nunca en sus plegarias» puede de esta manera desaparecer momentáneamente de ciertos tratados [15]. Es indecible el mal que

---

[12] *Algunas reflexiones sobre el materialismo dialéctico,* en *Unitas,* diciembre 1935, p. 12.

[13] Por ejemplo, para la doctrina eucarística, por G. GASQUE, en *Eucharistia,* pp. 433-434.

[14] Así ORÍGENES, *In Num.,* hom. 9, n. 1 (B., p. 55). AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos,* l. I, n. 2 (P. L. 34, 172-3); *In psalm.* 54, n. 22 (36, 643); *De Civitate Dei,* l. 16, c. 2, n. 1 (41, 477). GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *De sacramento altaris,* c. 11 (180, 359-61). STO. TOMÁS, *Contra errores graecorum,* prefacio, etc.

[15] Cfr. AGUSTÍN, *De dono perseverantiae,* c. 7, 15 y c. 23, n. 63 (P. L. 45, 1082 y 1031).

hace entonces el hereje o el falso espiritual, no solamente al propagar sus tesis, sino también al provocar con ello su propia condenación, con los inevitables remolinos y «parcialidades» que de ello se siguen. Hemos aprendido demasiado nuestro catecismo contra Lutero, contra Bayo, o incluso contra Loisy... Después de Lutero que la había profanado, no se osó ya durante mucho tiempo hablar de la «libertad cristiana». Contra los detractores de la Misa, muchos se creyeron obligados a encarecer la idea tradicional que el Concilio de Trento acababa de sancionar, y quisieron encontrar en el altar un sacrificio independiente de algún modo del Calvario, como si fuese necesario a todo precio que hubiese cada vez una inmolación real y como una «destrucción» de la víctima ofrecida[16]. De decretos como la Bula de Pío V contra Bayo se han sacado a veces extrañas consecuencias, y ¿a qué deformaciones no nos veríamos abocados, si tomásemos, por ejemplo, el juramento antimodernista no como el documento defensivo que evidentemente quiere ser, sino como una síntesis teológica de proporciones equilibradas? Un sector reforzado de la muralla no es toda la ciudad[17]. La maternidad doctrinal de la Iglesia está muy lejos de reducirse al poder judicial que ejerce contra el error. Obra del magisterio extraordinario, las mismas definiciones de fe provienen comúnmente de una «reacción de defensa» que dirige su elección y la forma de su enunciado[18]. Es lo que recordaba Franzelin en el Concilio Vaticano I:

El objeto de los Santos Concilios, explicaba a los veinticuatro Padres encargados de examinar el esquema que había preparado, no fue nunca exponer la doctrina católica en sí misma, cuando se estaba en una tranquila posesión de ella... sino que fue el manifestar los errores que la amenazaban y excluirlos mediante la declaración de la verdad que es directamente opuesta a ellos. De ahí que en los decretos casi siempre haya dos partes: el enunciado del error en su carácter particular, con su condenación; y la declaración de la doctrina católica bajo la razón formal por la que se opone al error. Estas dos partes se reclaman de tal manera entre sí, que a veces se hallan juntas en los mismos cánones.

De este objeto se sigue claramente que, en una definición dogmática, no solamente la elección de los puntos de doctrina, sino también la forma esencial de su

[16] Ver M. LEPIN, *La Idea del Sacrificio de la Misa*, segunda parte, del Concilio de Trento a nuestros días. Otro ejemplo célebre es el de la profesión de fe eucarística, redactada por el cardenal Humberto, que tuvo que firmar Berengario en el concilio romano de 1059. Ver también la extraña observación de C. Trevisanata en el Concilio Vaticano I: no hay que hablar de «corpus Christi mysticum», porque los Jansenistas se han servido de él para insinuar sus errores (MANSI, t. 51, col. 761).

[17] Después de la obra de los doctores que habían defendido «los muros de Jerusalén», Dom GREA pensaba con razón que había que mostrar la misma Jerusalén: *De la Iglesia y de su divina constitución*, p. IX.

[18] Cfr. GERBET, *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne* (1832), p. 156: «En el curso ordinario de las cosas, la Iglesia no define los artículos de fe más que con ocasión de las herejías que atacan sucesivamente las diferentes partes del símbolo.»

exposición depende claramente de la forma bajo la cual se presente el error que se trata de manifestar y condenar. Así, la doctrina católica debe en este caso ser propuesta bajo el aspecto formal por el que se opone al error en su propio carácter[19].

Del mismo modo la gran teología jamás se ha limitado a comentar y justificar unos textos cuya autoridad, por absoluta que sea, no impide su carácter ocasional, fragmentario, y a menudo más negativo que positivo[20]. Un celo mal entendido sólo abocaría aquí a un minimismo doctrinal, con detrimento tanto del pensamiento como de la vida cristiana. La fidelidad perfecta a las decisiones de la Iglesia en materia de fe no puede ser más que un punto de partida. «Cortar los caminos del error, decía san Cirilo de Jerusalén, para avanzar en seguida por el único camino real.»[21]

Además, es cosa comúnmente menos señalada, «por un fenómeno histórico muy frecuente, por una aplicación y verificación nuevas de una muy vieja ley de antagonismo»[22], la misma oposición entre dos doctrinas no se da apenas sin implicar ciertos presupuestos comunes. De ahí otro peligro para el teólogo que sacrifica demasiado a las necesidades de la controversia. En su lucha contra la herejía se coloca siempre más o menos, quiéralo o no, en el punto de vista del hereje. Acepta a menudo las cuestiones tal como aquél se las plantea, de suerte que sin compartir sus errores puede suceder que haga a su adversario concesiones tanto más graves cuanto más explícitamente le contradice. ¿Podría sostenerse que la exégesis católica, en algunas de sus estrecheces, no fue nunca influida de este modo por la concepción protestante de la Biblia? Un retroceso suficiente nos permite también ver hoy día que la «filosofía separada» de estos últimos siglos ha encontrado su correlativo al mismo tiempo que su antagonista en una «teología separada». El retorno a las grandes doctrinas tradicionales y de modo especial al tomismo es en este punto cosa hecha. Pero durante unos tres siglos, contra las corrientes naturalistas del pensamiento moderno y contra las confusiones de un agustinismo desviado[23], muchos no habían visto la salva-

---

[19] *Acta et decreta sacr. concil, recent. Collectio lacensis*, t. 7, col. 1611-12. Se puede notar en ese lenguaje un punto de exceso. Ver sin embargo *ibid.*, col. 84, 397 y 921, las declaraciones análogas de varios Padres del Concilio (GASSER, ob. de Brixen; SIMOR, arzob. de Eztergom; DESCHAMPS, arzob. de Malinas). SANTO TOMÁS, II - II, q. 1 a 9, ad secundum; a. 10c. y ad primum.

[20] L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. 2, p. 216-7. Mons. BATIFFOL, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 176. DOM ANSELMO STOLZ, *«Nuevos» dogmas*, en *Irenikón*, 1936. M. D. CHENU, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1935, p. 706. Cfr. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*, t. 1, p. 98 (citado por STOLZ, p. 159); J. DE TONQUEDEC, en GUY-GRAND, *La renaissance religieuse*, p. 147.

[21] *Catequesis*, 16, c. 5 (P. G. 33, 924).

[22] PÉGUY, *L'Argent* (edición de las *Oeuvres complètes*, p. 395).

[23] Cfr. *Deux agustiniens fourvoyés: Baius et Jansénius*, en *Recherches de science religieuse*, octubre y diciembre 1931.

ción más que en un foso abierto entre la naturaleza y lo sobrenatural. Ahora bien, con esta táctica iban doblemente contra el fin que se proponían. Por una parte, en efecto, no se daban cuenta que cuanto más se separa una cosa menos se la distingue verdaderamente. El alma que los «primitivos» separan tan fácilmente del cuerpo es convertida por ellos, justamente por eso mismo, en su «doble». Así también lo sobrenatural, privado de sus vínculos orgánicos con la naturaleza, tendía a ser concebido por algunos como una simple «sobrenaturaleza», es decir un «doble» de la naturaleza. Y por otra parte, esta cosa tan bien separada, ¿qué inquietud podía inspirar en adelante al naturalismo? Este no la encontraría ya por ninguna parte en su camino, podía encerrarse en un aislamiento semejante, con la ventaja de que él pretendía ser el todo. Ningún secreto remordimiento venía a turbar la serenidad de su bello equilibrio... En el momento, pues, en que semejante dualismo pensaba oponerse con mayor vigor a las negaciones naturalistas, quedaba fuertemente sometido a su empuje, y la trascendencia en que creía mantener celosamente lo sobrenatural se encontraba con que era de hecho un exilio. Los pensadores más resueltamente laicos encontraban en él, a pesar suyo, un aliado[24].

Estas observaciones encuentran aquí su aplicación natural. Hemos constatado, en efecto, que la teología moderna de la Iglesia se había resentido algunas veces del individualismo protestante, al cual corregía demasiado desde fuera. Pero sin insistir en este último inconveniente, es fácil percibir que nuestro tratado *de Ecclesia*, en su armazón clásica, se ha constituido sobre todo en dos tiempos: primero por oposición a las doctrinas de los legistas imperiales y reales[25], después por oposición a las doctrinas galicanas y protestantes[26]. De ahí el acento puesto sobre los derechos del poder eclesiástico en la cristiandad ante el poder civil, después sobre las prerrogativas de la jerarquía y especialmente del papado en el interior de la sociedad religiosa. Se concedió tanto lugar a estos dos objetos, que la solidaridad espiritual de los miembros del Cuerpo místico quedó más de una vez prácticamente olvidada, y por el mismo hecho, la doctrina de la autoridad en la

[24] La historia de la apologética ofrece más de un ejemplo de esta situación paradójica, desde la queja de los Periodistas de Trévoux sobre el «subterfugio de los deístas» que no quieren «ni siquiera examinar si hay una religión divina» (*L'Esprit des Journalistes de Trévoux*, t. 4, 1771, p. 240), hasta los esfuerzos del cardenal PIE, en sus famosas Instrucciones sinodales, para dar razón de la misma negativa que le oponía el «filosofismo» de sus contemporáneos: esfuerzos verdaderamente dramáticos, abocados de antemano al fracaso por su propia teología (*Oeuvres*, t. 2, 3 y 5). Muy pronto se daría cuenta de ello el cardenal DESCHAMPS (La question religieuse, *Oeuvres*, t. 3, p. 189). Cfr. *Surnaturel*, (1946), pp. 174-75.

[25] Se pudo editar bajo este título: «El más antiguo tratado de la Iglesia» el *De regimine christiano* de JACOBO DE VITERBO, que fue escrito en 1301 con ocasión del conflicto de Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso (ed. ARQUILLIERE, 1925).

[26] S. TROMP, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, p. 15: «Nullus quoque fere tractatus existit, qui tantopere lege actionis et reactionis subiit influxus "adversariorum".»

Iglesia no podía ser sino imperfectamente profundizada. Es sabido que si el Concilio Vaticano I hubiera podido llegar al término de su programa, las proporciones hubiesen sido fácilmente restablecidas. San Pedro Damiano, cardenal de la Santa Iglesia romana, enérgico sostén del papado, colaborador del futuro Gregorio VII en la gran obra de reforma eclesiástica, no dudaba, sin embargo, en decir: «Toda la Iglesia no forma de algún modo más que una persona única. De la misma manera que es la misma en todos, está toda entera también en cada uno; y así como el hombre es llamado microcosmos, así cada fiel es por así decir la Iglesia en miniatura.»[27] *Nos utique sumus Ecclesia*[28], declaraba también en nombre de todos, sacerdotes y laicos, en uno de sus sermones. Nadie podía engañarse sobre el pensamiento de este gran «hombre de Iglesia», defensor enérgico del sacramento del orden y del poder de la Iglesia romana, pero con ello todos eran despertados al sentimiento de sus responsabilidades al mismo tiempo que a la santa nobleza de su catolicismo.

El nombre de «católico» era, sin embargo, entonces de un empleo menos corriente que hoy día. Se hizo más que nunca necesario a partir del siglo XVI, para simbolizar la fidelidad cristiana integral no solamente contra las rebeliones sino también contra las «parcialidades» de la herejía. Primitivo o moderno, luterano o calvinista, ortodoxo o liberal, el protestantismo se presenta habitualmente como una religión de antítesis, y no es en las exposiciones «liberales» donde este carácter está menos acentuado. Rito o moral, autoridad o libertad, fe u obras, naturaleza o gracia, plegaria o sacrificio, Biblia o papa, Cristo salvador o Cristo juez, sacramentalismo o espiritualismo, misticismo o profetismo... El catolicismo no acepta esta división y se niega a no ser más que un protestantismo al revés. Ha ocurrido a veces que este hermoso nombre de católico, que tan justamente ha podido traducirse por «comprensivo»[29], término «acogedor como los brazos que se abren, amplio como la obra de Dios, término de maravillosa riqueza y lleno de ecos infinitos»[30], no fue siempre tan bien comprendido por todos los hijos de la Iglesia. En lugar de evocar, al mismo tiempo que una ortodoxia vigilante[31], la expansión del cristianismo y la plenitud del

---

[27] *Liber qui appellatur Dominus vobiscum*, c. 5 y 10 (P. L. 145, 235 y 239). Texto 48.

[28] *Sermo 72, in Dedicatione Ecclesiae* (P. L. 144, 909). PRÓSPERO, *In psalm.* 148: «Tota enim in Christo Ecclesia unum corpus est, et quod recte agit quaelibet portio, tota sibi vindicat plenitudo» (P. L. 51, 423). Cfr. *Galat.*, VI, 10 οἰκεῖοι τῆς πίστεως

[29] P. ROUSSELOT y L. DE GRANDMAISON, en *Christus, La religion chrétienne*, nouv. ed. (1932), pp. 338 a 342.

[30] P. CHARLES, *La Robe sans couture*, p. 11.

[31] Desde el siglo IV, *catholicus* equivalía en ciertos casos a ortodoxo, en oposición a hereje. Pero no pierde por ello su sentido fundamental. Cuando san AGUSTÍN, por ejemplo, habla de los «vera catholica membra Christi», «catholicus» es ya el equivalente de ortodoxo, pero no es empleado todavía más que como epíteto, y guarda en el contexto una referencia al sentido de «universal»: *De Civitate Dei*, l. 18, c. 51, n. 1; cfr. c. 50 (P. L. 41, 612 y 613). Distinción muy

espíritu cristiano, venía por el contrario, a señalar en algunos de ellos como una reserva, una estrechez, y la profesión de catolicismo se asociaba de buen grado entonces a un particularismo erizado y cargado de desconfianza. La queja del abad Ruperto —siempre actual porque el mal que denuncia es demasiado humano— adquiría una actualidad inquietante: «Cum Antiquus dierum dixerit: Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae —futuri tamen erant qui hereditatem ejus nimium vellent angustare!»[32] Ciertas formas poco teológicas de insistencia sobre el principio de autoridad en la Iglesia aparecían como una seguridad tomada con respecto a una religión por sí misma peligrosa. Sin ese declinar del espíritu católico en muchos espíritus, ¿cómo explicar que hayan podido tolerar la sacrílega oposición establecida por escritores de fuera entre cristianismo y catolicismo, reprochando unos a la Iglesia el haber traicionado el espíritu de su Fundador, alabándola otros porque adormecía, a falta de algo mejor, el espíritu cristiano? El hecho de que, entre estos últimos, dicho espíritu era ordinariamente llamado «espíritu judío» o «espíritu protestante» y que su esencia era siempre confundida con sus deformaciones, no cambiaba para nada en el fondo las cosas. Pues era verdaderamente al sentido real de las Escrituras, era al auténtico cristianismo, sin equívoco posible, al que se apuntaba. El depósito sagrado recibido por la Iglesia «para animar al mundo y para vivificar a todos los hombres»[33], este depósito que constituye su razón de ser, para cuya preservación tiene el derecho de exigir a sus hijos todos los sacrificios, he aquí que era rechazado en el mismo acto en que se celebraba a esta Iglesia. Se la felicitaba de quitar su vigor —su «veneno»—, al vino nuevo del Evangelio «que sin cesar rejuvenece el vaso que lo contiene»[34]. No se quería ver en el poder eclesiástico más que una institución enteramente humana, al servicio de un pequeño grupo humano, guardián de un «orden» deliberadamente cerrado. Pero el Espíritu de unidad no sufre que se disocie de esta manera a la Esposa del Esposo[35]. La Esposa no podía ser seducida, y el esplendor de la *Catholica* brilla hoy día muy puro en numerosos corazones cristianos.

---

clara en FLORO, *Expositio missae*, c. 48, n. 3, en que las dos palabras son explicadas una después de la otra (DUC, p. 124). Igualmente, carta del papa ZACARÍAS, 1 de mayo del 748: «ortodoxae professionis et catholicae unitatis» (M. G. H., *Concilia*, t. 2, p. 48).

[32] *De divinis officiis*, l. 10, c. 1 (P. L. 170, 263).

[33] IRENEO, *Adversus Haereses*, 3, 24, 1 (P. G. 7, 966).

[34] *Ibidem*.

[35] *De baptismo*, l. 4, c. 1, n. 1: «Haec est una quae tenet et possidet omnem sui sponsi et domini potestatem» (P. L. 43, 155). Cfr. Cardenal CEREJEIRA, discurso del 18 de noviembre de 1938: «La Iglesia no es solamente una admirable organización, es, sobre todo, un vaso místico que contiene el don de Dios», es la portadora de Cristo... Querer una Iglesia vacía de su tesoro... afirmada solamente por el equilibrio de la humana sabiduría, de su organización o de su gobierno, es descristianizar a la misma Iglesia, renegar de la Redención, continuar la obra de laicización moderna» (*Documentation catholique*, t. 39, p. 1.503).

En la teología de la Eucaristía no había tampoco cesado de ejercerse la acción estrechante de las controversias. Numerosos protestantes, especialmente en Francia los pastores Claude y Aubertine, exponían con complacencia cómo la Iglesia primitiva había operado su estrechamiento y encontrado su fuerza de cohesión en la celebración de la Cena. Todavía hoy existen historiadores que se niegan a poner en relación esta Cena de la primera generación cristiana con la institución del Cenáculo. No fue al principio, nos dicen, más que una comunión de los fieles entre sí, en la espera apasionada de la venida de Cristo y del Reino[36]: todo lo más una comida *con* Cristo ya misteriosamente presente en medio de los suyos, no una comida *de* Cristo. Desde entonces, a pesar de la enseñanza tan clara de san Pablo, a pesar de una tradición tan firme y apremiante[37], este simbolismo de unidad que otros exaltaban en detrimento del realismo eucarístico vino a resultar sospechoso a la teología, ya menos dispuesta, desde hacía algún tiempo, por las razones que hemos visto, a comprenderlo. Se tendió a no ver ya en él más que un «simbolismo secundario», una «significación de segundo plano», o sea una simple «moralidad» o «consideración edificante». Si bien, pues, se conservaba con respeto como un testimonio del pasado, se incurría en la tentación de relegarlo a manera de apéndice, para absorberse a menudo en la única demostración de la Presencia real. La relación misma de esta Presencia con la realidad del Sacrificio estaba demasiado descuidada para que se pudiesen sacar todas sus lecciones. *Nonne oportuit haec facere, et illa non omittere!* ¿No era éste el ejemplo dado por los Padres del Concilio de Trento?[38] San Pascasio Radberto, testigo en el siglo IX del realismo eucarístico, Durando de Troarn, Lanfranco, Guitmundo, defensores en el siglo XI contra Berengario de la misma fe, ¿no tenían empeño ellos mismos en subrayar con fuerza el fruto de unidad que opera el Misterio del Altar, al recoger por su cuenta los simbolismos entonces corrientes y proclamar que veían en ellos la doctrina misma de la Iglesia?[39]

---

[36] Así M. GOGUEL, *L'Eucharistie des origines à Justin martyr* (1910), o H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (1926). M. Goguel ha llegado desde entonces a una concepción mucho más próxima a la de los historiadores católicos: *Le rôle de l'Apôtre dans la constitution des sacrements chrétiens*, en *Revue de l'histoire des religions*, 1938, t. 1, p. 171-204. Sobre esta cuestión, ver el estudio del P. DE MONTCHEUIL, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, en *Mélanges théologiques* (1946).

[37] «Sicut majoribus traditum est», decía por ejemplo GREGORIO DE BÉRGAMO, consciente de la importancia capital de esta doctrina: *Tractatus de veritate corporis Christi*, c. 18 (HÜRTER, p. 78).

[38] «El concilio declarará que la Eucaristía es símbolo también del cuerpo místico. Hoy día, por escrúpulo de caer en el equívoco, no se utiliza apenas este lenguaje»: P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*[5], p. 243. Mons. Batiffol explica él mismo bastante curiosamente la doctrina de san Agustín como la herencia de una «tradición africana».

[39] PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 10 (P. L. 120, 1304 y 1306). DURANDO DE TROARN, LANFRANCO, GUITMUNDO DE AVERSA: ver supra, c. III, p. 72, nota 55. La tradición está en vías de reanudarse. La teoría de la *res sacramenti* vuelve a verse favore-

Y cabe precisamente mostrar con ello cómo las dos verdades que la Tradición nos transmite son solidarias, ya que ese mismo fruto de unidad no puede ser más que ilusorio sin la realidad de la Presencia[40].

Cuando un mal es percibido en sus causas resulta más fácil ponerle remedio. Se anuncia ya la deseada primavera. La decepción causada en todos los órdenes por los amargos frutos del individualismo, así como el deseo que se experimenta por doquier de desprenderse de las luchas ocasionales para hacer obra de síntesis, le crean un clima favorable. Un mejor conocimiento —aunque todavía muy imperfecto— de la época patrística al mismo tiempo que de la teología medieval en su edad de oro, estudiadas en continuidad la una con la otra, le aseguran ya serias garantías. Los teólogos se ponen al trabajo. Uno de ellos les convidaba hace poco a ello en términos un tanto rudos. «Hay que arrancar, decía, nuestra enseñanza escolar del individualismo en que, desde el siglo XVI, parece que la hemos dejado enredarse en nombre de la claridad y por motivos de controversia. En lugar de construir nuestros tratados de la Gracia y de los Sacramentos, de la Eucaristía e incluso de la Iglesia, como si jamás hubiese ante Dios Redentor más que una nube de individuos, ocupado cada cual en arreglar por su cuenta el balance de sus relaciones personales con Dios, al igual que en las ventanillas de este mundo pasan contribuyentes, viajeros y administrados, sin vínculo orgánico entre ellos, habríamos de hacer retornar a un primer plano el dogma del Cuerpo místico en el que la Iglesia tiene su consistencia, en donde hay miembros articulados, un sistema nervioso único, un único sistema sanguíneo, y una sola cabeza. Pues el misterio del Verbo encarnado es en primer lugar el misterio del nuevo Adán y del Cabeza de la Humanidad.»[41]

La tarea puede parecer pesada. Pero no está preparada solamente desde ayer. Para no citar otros, más aislados o más modestos, un esfuerzo como el de la Escuela católica de Tubinga, inaugurado hace más de un siglo, da testimonio todavía hoy de una savia poderosa. Podía leerse en 1819, en el artículo-programa de su órgano oficial, la *Theologische Quartalschrift*, que trataba de definir el Espíritu y la Esencia del catolicismo: «El hecho central

---

cida: en un solo número de *La Vie spirituelle*, agosto 1937, se la encuentra mencionada y explotada dos veces por dom VONIER y por el R. P. ROGUET.

[40] Así CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.*, 11, 11: «Bendiciendo a los que creen en él por medio de la comunión mística con un solo cuerpo, que es su propio cuerpo, los hace así concorporales con él mismo y entre sí» (P. G. 74, 560). HILARIO, *Sobre la Trinidad*, 1. 8 (infra, texto 20). AGUSTÍN, *Sermo Denis* 3, n. 3: «Ne dissolvamini, manducate vinculum vestrum» (P. L. 46, 828). PASCASIO RADBERTO, *Carta a Frudegardo*, apéndice: «Quod si vere Deus homo est, ut credimus, vera et caro Christi in hoc fidei sacramento est, vera et in nobis per hoc praestatur unitas, et in corpore Christi vera adoptio» (120, 1361 C). FULBERTO DE CHARTRES, *Epist.* 5 (141, 202 B). ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis*, 1. I, c. 3 (180, 747-8 y 751).

[41] E. MASURE, *Semaine social de Nice* (1934), pp. 230-1.

es la revelación del plan realizado por Dios en la humanidad: este plan es un todo orgánico que se desarrolla progresivamente en la historia.» Drey, Mihler y sus discípulos han comentado magníficamente esta definición[42], y los trabajos recientes de sus sucesores se mantienen fieles a la inspiración primera de la Escuela[43]. Otras publicaciones, venidas de todos los puntos del horizonte teológico, son otros tantos arroyos, promesas del poderoso río que necesita nuestro siglo. Pero, ¿para qué hablar de libros y de escuelas? Lo que precisamente da confianza de que no se trata de una simple agitación superficial, es que los teólogos, intérpretes de la Tradición viva, se sienten ellos mismos empujados por un renacer que se inscribe primeramente en los hechos porque brota de las profundidades de la conciencia católica. Si se quiere algún ejemplo, son muy significativos el éxito religioso de un Péguy, o el de un Claudel. Sobre todo, se adivina todo lo que de doctrina latente contienen estos grandes movimientos en los que se afirma hoy día la vitalidad de la Iglesia, movimiento misionero, movimiento litúrgico —tan diferente de cierta moda arcaizante o sectaria que no hizo sino retrasarlo—, movimientos sociales como la J.O.C. nacida en Bélgica y en Francia, y extendida ya por varios países... Se adivina también la necesidad que tienen, si han de cumplir sus promesas, de ser sostenidos y guiados con toda claridad, y por consiguiente la tarea que se impone todavía de elaboración doctrinal, sobre el plano propiamente teológico.

Pues no bastará con copiar la antigüedad cristiana ni tampoco la edad media. No podremos revivir el amplio humanismo de los Padres y reencontrar el espíritu de su exégesis mística si no es en un esfuerzo de asimilación transformadora. La casa que a nosotros nos toca construir por nuestra cuenta —pues, sobre sus fundamentos eternos, la Iglesia es un edificio en perpetua construcción— ha cambiado desde su época muchas veces de estilo, y sin creernos superiores a nuestros Padres, hemos de darle nuestro propio estilo, es decir el que responde a nuestras necesidades, a nuestros problemas. Al romper con un individualismo nefasto, nada ganaríamos con soñar en un imposible retorno al pasado: quimera que engendra los cismas, o puerilidad que seca los espíritus. Sólo a condición de reconocer en primer lugar la extrema diversidad de las teorías que han sido profesadas a lo largo de nuestra historia cristiana sobre los mil puntos en que la verdad religiosa entra en contacto con nuestras preocupaciones humanas, y a condición de

[42] Ver los estudios sobre Möhler de los RR. PP. CONGAR y ROUZET, O. P., en *Irenikon*, 1935; y Pierre CHAILLET, S. J., *L'Esprit du Christianisme et du Catholicisme*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1937.

[43] El público francés conoce al menos el nombre de Karl ADAM, gracias a algunas traducciones. Es también conocido lo que la eclesiología debe a los trabajos y a la enseñanza del R. P. Pierre CHARLES. Ver especialmente *La Robe sans couture, Museum Lessianum*, 1923, y algunos artículos como *Le pouvoir absolu dans l'Église*, o *Christi Vicarius* en la *Nouvelle Revue théologique*, 1925 y 1929, sobre la suavidad y la nobleza de la obediencia católica.

que veamos claramente en qué amplia medida estas teorías dependen de un estado social, intelectual y cultural siempre en movimiento, podremos después, con toda seguridad, admirar la imponente unidad de la gran corriente tradicional que lleva en sus aguas, sin cesar renovadas, la misma indefectible creencia, pura de toda contaminación. Sólo después de haber sentido de manera aguda hasta qué punto, en nuestros modos humanos de reaccionar, incluso ante la Revelación, y en nuestros modos humanos de pensar, incluso el Dogma, somos necesariamente diferentes de un san Pablo o de Orígenes, de Tomás de Aquino o de Bossuet, de un monje de la Tebaida, de un artesano de la Edad Media o de un recién convertido de la China, sentiremos en toda su profundidad la intimidad de nuestra comunión con todos ellos en ese mismo Dogma, del que todos ellos vivían como vivimos nosotros ahora: *in eadem doctrina eademque sententia.* Entonces el retorno a las fuentes antiguas será todo lo contrario de una evasión a un pasado muerto. Comprenderemos que nos sería muy pernicioso renunciar a las múltiples adquisiciones que nos han proporcionado siglos de análisis y de búsqueda científica, no menos que a las definitivas claridades surgidas de las controversias. No condenaremos el análisis reflexivo o la experiencia espiritual, como si no fuesen más que una psicología individualista o una introspección señalada de narcisismo, ni tampoco confundiremos, por un análogo contrasentido, la reflexión trascendental con un idealismo abstracto, desencarnado. Hasta en nuestras críticas del individualismo hemos de reconocer que su desenvolvimiento comportó muchos progresos humanos, y que se trata más de sobrepasarlo que de negarlo. Rechazaremos también la idea de que la edad moderna no ha conocido, fuera de la Iglesia, más que error y decadencia. Es ésta una ilusión, una tentación a la que hemos frecuentemente sucumbido. La era de la «filosofía separada» fue providencial, como lo fueron todas las otras, y los frutos del inmenso esfuerzo de reflexión llevado a cabo, que aún se lleva todavía bajo su signo, no deben quedar por nuestra culpa fuera del catolicismo. Hace falta ciertamente más clarividencia generosa para acoger lo que nace fuera de él, que para recoger lo que ya vivía y darle en él una vida renovada. Es necesario también, para evitar todo menosprecio, un discernimiento más agudo[44]. También la labor que se impone hoy día es en muchos aspectos más delicada que la que se imponía en tiempo de los Padres, en tiempo de santo Tomás de Aquino, o incluso en los tiempos del «humanismo». Reclama un conjunto de virtudes opuestas, llevadas las unas y las otras a un alto grado

---

[44] Ver Marcel LEGAUT, *La condition chrétienne,* p. 19: «Cuando tú vienes, Señor,... oculto bajo la inmensa fermentación de esta generación que va a dar al Mundo un vino nuevo, hay pocos cristianos que te sepan reconocer, pues son pocos los que te esperan. Muchos, por desgracia, no consideran la Iglesia más que en una majestuosa e intemporal inmovilidad. Esta seguridad es para ellos el refugio contra todas las inquietudes, pero también es obstáculo que les impide todos tus encuentros...»

de excelencia, apoyándose por así decir a modo de arbotantes unas a otras hasta un extremo grado de tensión. ¿Quién, por modesta que pueda ser su ambición de participar en la gran tarea común, no se sentirá aplastado, descorazonado de antemano por tales exigencias? Pero una vez más la fe es la que consigue la victoria, y el que se sabe impotente se recoge para implorar con toda la Iglesia el Soplo del Espíritu.

Creemos que ese Soplo conviene reconocerlo en el fervor con que se propaga y se vive hoy día la doctrina tradicional del Cuerpo místico. Pero dicha doctrina no podrá por sí misma producir los frutos que tenemos derecho a esperar de ella, si no logra constituirse unos sólidos y profundos cimientos. Debemos guardarnos con cuidado de dejar creer que en su renacimiento no hay más que un capricho pasajero. Ya muchos se impacientan con la nueva escolástica, mezcla de abstracciones y metáforas, en las que corre el riesgo de deslizarse. Otros se inquietan, no quizá sin alguna apariencia al menos de razón, por el vago misticismo y las especulaciones amorfas que constituyen aquí o allá la razón de su éxito[45]. Más grave todavía sería el peligro, si el esplendor mismo de las fórmulas paulinas y de sus comentarios deslumbrase a algunos espíritus y provocase en ellos la resurrección de una especie de gnosis, y si la embriaguez cerebral que resultara de ello hubiera de desvanecer el encanto, considerado demasiado humilde, del Evangelio. Pablo no es más que un servidor, un intérprete. Su doctrina inspirada no es suficiente, no puede dispensar de una perpetua referencia al único Maestro, al único Hijo en quien Dios nos lo ha dado todo, habiéndose expresado por él enteramente. Pero semejante peligro, totalmente hipotético, puede ser conjurado por una dirección prudente. En todo caso, hay que profundizar todavía muchos problemas, puntualizar muchas aplicaciones, para que el arranque al que asistimos no quede comprometido. Se impone un esfuerzo doctrinal. Si bien el Dogma es inmutable en su esencia, la teología nunca es cosa hecha.

---

[45] Pueden ayudar a prevenir este peligro los análisis de M. L. CERFAUX en *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* sin disminuir, como parece que algunos han creído, la fuerza del misticismo paulino. Es lo que ya tratamos de demostrar en *La Vie spirituelle* del 1 de mayo de 1943, pp. 470 a 483: *L'Église dans saint Paul.* En una carta del 18 de enero de 1943, Mons. GROEBER, arzobispo de Friburgo de Brisgovia, manifestaba su inquietud a este respecto; cfr. Dom LIALINE, *Une étape en ecclésiologie, l'encyclique Mystici Corporis* en *Irenikon*, 1946, p. 151. (La misma encíclica puntualiza muchas cosas). Más recientemente el R. P. Louis BOUYER insistía sobre un peligro análogo, con una severidad tal vez excesiva, pero con una justa preocupación de rectitud doctrinal: «¿Qué decir de esas especulaciones, sin fundamento escriturístico ni patrístico, en las que el Cuerpo místico, en lugar de designar, como el σῶμα Χριστοῦ en san Pablo, a la Iglesia visible, prolongada y explicada por la realidad invisible que le es inseparable, se convierte en no sabemos qué otra realidad, primero distinta de la Iglesia visible, después separada de ella y camino de oponérsele?...» *Catholicisme et Oecuménisme*, en *La Vie intellectuelle*, 1945, p. 23.

Capítulo XI

PERSONA Y SOCIEDAD

La primera dificultad que se nos presenta es demasiado obvia para que nos pase desapercibida, y demasiado grave para poderla eludir. Poner de relieve, como hemos hecho nosotros, el carácter social del dogma y lo que se podría llamar el elemento unitario del catolicismo, ¿no es disminuir u obscurecer peligrosamente aquella otra verdad, no menos esencial, de que la salvación es para cada uno decisión personal, de que en el Juicio «nadie hallará socorro en ningún otro», y de que las personas son distintas para la eternidad? Ya las afirmaciones de tantos místicos sobre la «unidad» del alma con Dios tropiezan con tenaces desconfianzas, y cuando no se deciden a considerarlas como exageraciones piadosas o lirismos que excluyen todo rigor en la expresión, se las condena como panteístas. ¿No se redoblará el peligro de panteísmo, si hay que tomar verdaderamente en serio la fórmula agustiniana en donde se condensa, como hemos visto, la doctrina expuesta hasta aquí: *unus Christus amans seipsum?* ¿No habrá que reconocer al menos que respecto a la salvación del hombre existen en la tradición cristiana dos enseñanzas difícilmente conciliables? No solamente las tres grandes imágenes escriturísticas: Reino celeste de los evangelios sinópticos, Cuerpo social de san Pablo y Vid mística de san Juan, son irreductibles y no se prestan a ser organizadas en un sistema único, sino que la idea que cada una de ellas expresa a su manera parece incompatible —sobre todo en el caso de san Pablo y de san Juan— con ese personalismo tan estricto del que somos precisamente deudores a la revelación cristiana, y cuya importancia práctica es primordial.

No nos maravillemos de semejante antinomia. No es éste el único caso en que la revelación nos ofrece un par de afirmaciones que parecen a

primera vista discontinuas o incluso contradictorias[1]. Dios crea el mundo para su gloria, *propter seipsum*, y sin embargo por pura bondad; el hombre es activo y libre, y sin embargo, nada puede sin la gracia, y la gracia opera en él «el querer y el hacer»; la visión de Dios es un don gratuito, y con todo su deseo radica en lo más profundo de todo espíritu; la redención es obra de pura misericordia, y los derechos de la justicia no son en ella menos respetados, etc. Todo el Dogma no es así más que una serie de «paradojas», que desconciertan a la razón natural, y que reclaman no una imposible prueba, sino una justificación reflexiva. Pues si bien el espíritu debe someterse a lo incomprensible, no puede acoger lo ininteligible, y no le basta con refugiarse en una «ausencia de contradicción» por una ausencia de pensamiento. En su misma sumisión, se encuentra pues estimulado. Se ve como forzado, en contra de su pereza natural, a traspasar el plano superficial en donde se instalan las contradicciones, para penetrar en regiones más profundas en donde lo que le era piedra de escándalo deviene tiniebla luminosa. Al mismo tiempo que se ejercita entonces —sin engañarse sobre el carácter, muy precario, de su trabajo— en constituir esa exposición coherente de doctrina que se llama teología, las luces que recibe sobre sí mismo no le son de menos ayuda en el trabajo de reflexión filosófica al que la revelación le estimula.

De este modo la presente antinomia nos obliga a reflexionar sobre las relaciones de la distinción y de la unidad, para mejor comprender la armonía de lo personal y de lo universal. La «paradoja» dogmática nos obliga a poner de relieve la «paradoja» natural cuya reforzada y superior expresión constituye; a saber, que la distinción se acusa tanto más entre las diversas partes del ser cuanto más estrecha resulta la unión de estas partes. Las partes concurren tanto más a la unidad cuanto son menos «trozos» y más «miembros». Paradoja, para nuestra lógica espontánea todavía imaginativa, para una forma de inteligencia naturalmente adaptada a los objetos materiales. Pero verdad que nos impone —sin que lleguemos, sin embargo, a captarla en sí misma— la doble fuerza convergente de la experiencia y de la fe.

La experiencia sensible nos coloca sobre la pista. Lo constatamos en efecto cuando un ser vivo se eleva en la jerarquía de los seres: a medida que se opera en él una diferenciación más profunda de funciones y de órganos, adquiere mayor unidad interna. El ser indiferenciado, el puro homogéneo

[1] «La religión cristiana, ha dicho SAINT-CYRAN, esta vez bien inspirado, consiste en ciertas contrariedades que la gracia une.» *Consideraciones sobre los domingos y días de fiesta*, t. 1, p. 227. «Toda declaración, escribe el P. SIMONIN, para ser la expresión de un desarrollo auténtico, debe reunir y salvaguardar en una sola fórmula los elementos aparentemente antinómicos de la doctrina de la fe.» *«Implicite» y «explicite» en el desarrollo del dogma*, *Angelicum*, 1937, p. 144. Cfr. PASCAL: «Su falta no está en seguir una falsedad sino en no seguir otra verdad.» San AGUSTÍN, *De gratia Christi*, n. 52 (P. L. 44, 383).

es también la mínima expresión posible de lo *uno*: es un polvo anónimo. En ciertos vegetales elementales, hechos de un mismo tejido, la unidad es tan débil que cada sección practicada en su tallo da una planta nueva. Por el contrario, allí donde las células se complican, el organismo se concentra, de manera que la mayor individualidad de las partes resulta en beneficio de la unidad del todo. La experiencia moral, a partir del término opuesto nos encamina hacia el mismo inaprensible punto que la observación de la vida. La psicología de un grupo de hombres libremente asociados para el servicio de alguna gran causa ofrece caracteres enteramente distintos de los que se observa en la psicología de las masas, y la misma expresión «vida colectiva» traduce, en ésta, una fusión pura y simple, en aquélla, una exaltación de cada personalidad. Igualmente, el amor mutuo entre dos seres completa al uno y al otro, suscita en cada uno de ellos valores más altos e irreductibles, es decir más plena y estrictamente personales en la misma medida en que es más verdaderamente unificador por estar más cargado de espiritualidad[2]. De todos modos la observación, ya sea biológica o moral, no nos ofrece más que analogías: rodea la verdad que buscamos, pero de lejos, y sin permitirnos afirmarla en su punto de plenitud. Grosera aproximación del análisis objetivo, presentimientos de la experiencia espiritual, todo esto carece todavía de fuerza. Es la fe la que, por el más secreto de sus misterios, nos hace tocar la verdad, sin permitírnosla ver. La fe nos instala en el foco exacto, para nosotros irremediablemente obscuro de donde brota la luz definitiva. ¿No creemos en efecto que hay tres personas en un solo Dios? No es posible llegar a concebir oposiciones más fuertes que las de estas tres Relaciones puras, puesto que tales oposiciones las constituyen enteramente. Ahora bien, ¿no surgen ellas en la unidad y de la unidad de una misma Naturaleza?[3] El despliegue supremo de la Personalidad nos aparece así, en el Ser del que todo ser es un reflejo —imagen, sombra o vestigio— como el fruto al mismo tiempo que la consagración de la suprema Unidad.

Gregorio Nacianceno, Gregorio de Elvira y otros de entre los que trabajaron en la justificación de la fe de Nicea no habían dejado de señalarlo. Ha de ser suficiente, pensaban, liberarse de los hábitos de pensamiento que engendra la contemplación de las cosas materiales, para cesar de ver una contradicción en el enunciado del dogma trinitario: «Cuando nosotros

[2] P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Crise présente, réflexions d'un naturaliste*, en *Etudes*, 20 octubre 1917, pp. 152-3. Y también: «Los fenómenos de fusión o de disolución no son en la Naturaleza más que el signo de un retorno al desparramamiento en lo homogéneo. La unión, la verdadera unión hacia lo alto, en el espíritu, acaba de constituir, en su perfección propia, los elementos que ella domina.»

[3] Se puede decir de la misma Trinidad lo que el Concilio de Fréjus (797) dice del bautismo: «sociale bonum et individuum sacramentum», pues añade el mismo concilio: «sacramentum igitur sanctae Trinitatis» (M. G. H., *Concilia*, t. 2, p. 183).

hablamos de un solo Dios, se cree que negamos las Personas; pero no es más que pura apariencia, pues no introducimos en Dios división alguna como la que existe entre los cuerpos. No estamos ya aquí en el orden de la materia...»[4] A su vez, el apoyo que nos ofrece el dogma nos permite confirmar y ampliar lo que empezaba a sugerirnos una primera reflexión sobre la experiencia. La unidad no es en manera alguna confusión[5], del mismo modo que la distinción no es separación. Lo que se opone está por ello mismo unido, y por el más vivo de los lazos, el de un mutuo llamamiento. La unión verdadera no tiende a disolver unos en otros los seres que comprende, sino a completar los unos por los otros. El Todo no es, por consiguiente, «la antípoda, sino el polo mismo de la persona»[6]. «Distinguir para unir», se ha dicho, y el consejo es excelente, pero sobre el plano ontológico la fórmula complementaria no se impone con menos fuerza: unir para distinguir. Para salvar los valores personales, no hay que temer los valores unitarios, como si lo que se concede a éstos fuese otro tanto de pérdida para aquellos. «Todo es uno, lo uno es en lo otro, como las tres Personas.»[7] Al integrarse el hombre en el gran Cuerpo espiritual del que ha de ser miembro, no se pierde o se disuelve, de la misma manera que no se pierde al someterse o unirse a Dios. Por el contrario, se halla, se libera y se afirma en el ser. Del mismo modo que san Agustín decía: *solidabor in Te, Deus meus,* podía también san Ildefonso de Toledo decir con no menos verdad: *in unitate ipsius Ecclesiae solidari*[8]. La unión diferencia. La solidaridad solidifica.

Parece que esto hoy día se comprende mejor, y es éste, sin duda, uno de los mejores frutos de esa «filosofía cristiana» que en vano se buscará en cualquier sistema cerrado y definitivo, pero cuya acción difusa atestigua la presencia: la persona no es un individuo sublimado ni una mónada trascendente[9]. Dios, «que no ha creado el mundo fuera de él», tampoco ha creado a los espíritus extraños unos a los otros. En primer lugar, ¿no tiene necesidad

---

[4] GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 21, c. 2 (P. G. 35, 1084). GREGORIO DE ELVIRA, *De fide orthodoxa contra Arianos* (tratado atribuido por mucho tiempo a Gregorio Nacianceno), prólogo: «Quia unius Dei vocabulum diximus, personas negasse putamur... Non enim nos secundum corporum conditionem divisionem in Deo facimus; sed secundum divinae naturae potentiam, quae in materia non est, et nominum personas vere constare credimus, et unitatem divinitatis esse testamur» (P. L. 20, 32-3).

[5] MÁXIMO, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 2 (P. G. 90, 272); *Ambiguorum liber* (91, 1188-9); *De div. nomin.*, c. 5 y 13 (4, 321 y 409).

[6] P.TEILHARD DE CHARDIN, loc. cit. TEXTO 50.

[7] PASCAL, *Pensées*, Br., fr. 483. Fr. 474: «...un cuerpo lleno de miembros pensantes...»

[8] *De cognitione baptismi*, c. 96 (P. L. 96, 147). ARNALDO DE BONNEVAL, *In psalm.* 132, hom. 1, sobre las palabras «habitare fratres in unum» (189, 1570-1). RATRAMNO, *De eo quod Christus ex virgine natus est:* «si unius Spiritu foedere in unius caritatis compage solidamur» (121, 81 C).

[9] «La persona no puede ser ni una variedad ni una promoción del individuo»: Gabriel MARCEL, *Acte et Personne*, en *Recherches philosophiques*, t. 4 (1934-5), p. 160.

cada uno del «otro» —un otro al que imagina si le falta, y que encuentra en todas las cosas— para despertar a la vida consciente? Esta verdad psicológica es el símbolo de una verdad más profunda: es preciso ser *mirado* para ser *iluminado*, y los ojos «portadores de luz» no son solamente los de la divinidad[10]. Por otra parte, ser *persona*, es siempre, según el antiguo sentido original, pero interiorizado, tener encargado un papel, es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un Todo. El llamamiento a la vida personal es una *vocación*, es decir un llamamiento a representar un papel eterno[11]. Se percibe quizá ahora cómo el carácter histórico que hemos reconocido en el cristianismo, así como su carácter social, aseguran la seriedad de este papel: siendo como es irreversible la duración, nada ocurre nunca más que una sola vez de suerte que todo acto adquiere a la vez una dignidad particular y una gravedad temible. Precisamente porque el mundo es una historia, una historia única, la vida de cada uno es un drama.

En el Único, nada de soledad, sino la fecundidad de la Vida y el calor de la Presencia. *Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas*[12]. En el Ser que se basta, nada hay de egoísmo, sino el cambio de un Don perfecto[13].

---

[10] PLATÓN, *Timeo*, 456. V. POUCEL, *Plaidoyer pour le corps*, p. 37.

[11] AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, q. 68, n. 6 (P. L. 40, 73). *De vera religione*, c. 7, n. 13: en toda criatura está inscrita la «disposición perfectísima de su destino», que consiste «en no permanecer aparte del orden universal» (34, 128).

[12] GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium*, 1. 3: «Cuando tú dices que hubo un tiempo en que el Hijo no existía, llevas con ello la devastación de todo bien en el Padre...» (P. G. 45, 593-6). ATANASIO (26, 596). TERTULIANO, *Adversus Praxeam* (Kr., pp. 234, 245, etc.). HILARIO, *De Trinitate*, 1. I, n. 17 (P. L. 10, 37); 1. 4, n. 17 (111); 1. 6, n. 19 (171); 1. 8, n. 2 (238); 1. 9, n. 52: «Nec solitarius Deus est... Hoc Ecclesia intellegit, hoc Synagoga non credit, hoc philosophia non sapit» (275); «non ad solitarium Deum proficere, sed ad unitatem...» (280 A). AMBROSIO, *De fide* (P. L. 16, 658 D). MÁXIMO (P. G. 90, 596). SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Contra impium grammaticum* (LEBON, p. 56). PEDRO CRISÓLOGO, *sermón* 57: «Ad unum vivum, verum, solum, sed non solitarium Deum vos pervenisse gaudete» (P. L. 52, 358); *sermón* 60 (366); *sermón* 132: «Christus non pro uno nec ad unum, sed ad omnes et pro omnibus venit, ut redintegraret omnes in unum..., quia Deo non singularitas est accepta, sed unitas» (563). ARNALDO DE BONNEVAL, *Hexaemeron:* «Neque solitudinem neque paupertatem ante mundi constitutionem suspiceris in illo, neque arbitreris ex subjectione vel obsequio conditorum potentatui ejus vel gloriae aliquid accrevisse. Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas...» (189, 1515). HUGO DE AMIENS, *Diálogos* (192, 1145 B). GILBERTO, *In Cantic.*, sermo 5, n. 2-3: hay que evitar igualmente el aplicar a Dios la «numerositas» y la «singularitas» (184, 33). Es el resultado de una larga tradición sobre la «pobreza judía» considerada como simétrica del error politeísta. Cfr. GREGORIO NISENO, *Discurso Catequético*, c. 3 (MERIDIER, pp. 18-21); O GREGORIO NACIANCENO, *discurso* 20, c. 6 (P. G. 35, 1072) *y discurso* 45, c. 4 (36, 628-629). Ya ATANASIO, *primera carta a Serapión* (LEBON, p. 134). Ver santo TOMÁS, Prima, q. 31, a. 2 y a. 3, ad primum.

[13] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, 1. 3, c. 2 (P. L. 196, 916-917). GREGORIO MAGNO, *In evangelia*, hom. 17, n. 1 (76, 1139). *De spiritu et anima*, c. 39 (40, 809). AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. 8, c. 7 y 8 (42, 956-9). G. SALET, *Le Mystère de la Charité divine*, en *Recherches de science religieuse*, 1938, p. 5-30; reproducido con complementos en *Le Christ*

Lejana imitación del Ser, el espíritu creado no deja de reproducir algo de su estructura —*ad imaginem fecit eum*— y los ojos ejercitados saben percibir en él la señal de la Trinidad creadora[14]. No hay persona aislada: cada uno, en su mismo ser, recibe de todos, y de su ser mismo debe devolver a todos. *Quid tam tuum quam tu? sed quid tam non tuum quam tu, si alicujus est quod es?*[15] Es como un doble sistema de intercambios, un doble modo de presencia. La persona, en su raíz, puede imaginarse como un haz de flechas concéntricas; en su desarrollo, si podemos expresar su paradoja íntima en una fórmula paradójica, diremos que es un centro centrífugo. Se podrá decir también que «una persona es un universo»[16], para encarecer su riqueza interior y para manifestar el carácter de fin que toda otra persona debe reconocerle; pero será necesario añadir en seguida que este universo supone otros, con los cuales no hace más que uno solo[17]. Si más allá de todas las sociedades visibles y mortales, no ponemos una comunidad mística, y ésta eterna, dejamos a los seres abandonados a su soledad o les aniquilamos reduciéndolos a polvo: de todos modos los matamos, pues se muere también por asfixia.

Estas indicaciones podrán ayudar a salir de un dilema en el que el deseo de asegurar cierto aspecto más vivamente percibido de la verdad total ha situado a algunos espíritus. En efecto, del mismo modo que hemos podido desentendernos de «individualistas rebeldes» y «sociólogos conformistas»[18] en su mal entablado debate sobre la naturaleza de la ciudad terrestre, igualmente se podrá, con mayor razón, rehusar tomar partido en una discusión que se prosiguiera sobre la Ciudad del más allá. Conviene aquí que nos

---

notre Vie, nueva edic. (Casterman, 1945); y *La Sainte Trinité, Mystère d'Amour,* en *Richesses du dogme chrétien.*

[14] «Trinitas creatix», «Trinitas fabricatrix»: CLAUDIO MAMERTO, *De statu animae.* praef. (ed. ENGELBRECHT, p. 20; RUPERTO (P. L. 167, 206 C, 229 D, 242 A...); GERHOH, *In psalm.* (P. L. 193, 629): MAGNUS DE SENS (P. L. 102, 981 C); ISAAC DE STELLA (194, 1772 C); BUENAVENTURA, *Breviloquim,* p. 2, c. 12, n. 1 (QUAR., t. 5, p. 230); etc.

[15] AGUSTÍN, comentando la parábola: «Mea doctrina non est mea» *In Joannem,* tract. 29, n. 3 (P. L. 35, 1629). J. MONCHANIN, *De la solitude à Dieu,* en *Médecine et Adolescence,* pp. 299-300.

[16] J. MARITAIN, *Humanismo integral,* p. 17.

[17] Ver M. BLONDEL, *Les équivoques du «personalisme»,* en *Politique,* marzo 1934; *L'Être et les êtres* (1936), passim, especialmente pp. 195 ss., 274, 316-7, 332...; *L'Action,* t. 2 (1937), pp. 483-4. Cfr. H. DE TOURVILLE, *Lumière et vie* (1924), pp. 66-7. No podemos dejar de señalar la obra reciente de G. MADINIER, *Conscience et Amour, essai sur le «nous»* (Alcan, 1938), que lleva más lejos de lo que se había hecho hasta ahora el análisis de la esencial comunidad de las personas. Ver también J. VIALATOUX, *Valeur spirituelle et valeur sociale,* en la *Chronique sociale de France,* 1942, pp. 36-49. Cfr. Miguel DE UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida.*

[18] Observaciones penetrantes de Jean LACROIX, *Individualité et Personalité,* en *Le Van,* febrero 1930.

acordemos del primer principio de la mística agustiana: *inter animam et Deum, nulla natura interposita.* Cada uno necesita de la *mediación* de todos, pero nadie es mantenido a distancia por ningún *intermediario*[19]. Por este principio cuya viva intuición debe Agustín a su fe, se halla totalmente transformada la idea neoplatónica que el Pseudo-Dionisio sólo corregiría de una manera imperfecta[20]: la visión jerárquica del mundo cede su lugar a la de la *Civitas Dei.* Visión en manera alguna individualista, sino mucho más auténticamente espiritual. Entre las diversas personas, por variados que sean sus dones y desiguales sus méritos, no reina un orden de grados de ser, sino, a imagen de la Trinidad misma —y, por mediación de Cristo en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma— una unidad de circumincesión. Cada persona no constituye consiguientemente por sí sola, la cosa es clara, un fin último. No es un pequeño mundo absoluto e independiente, y Dios no nos ama a cada uno como otros tantos seres separados. *Sociale quiddam est humana natura*[21]. Pero no más que a los que mantienen —si los hay— semejante atomismo personal, habría que seguir a los que, reaccionando contra la atribución de un valor desmesurado a la persona humana, profesaran una especie de especifismo trascendente, y subordinaran el fin de las personas a cualquier otro fin considerado más elevado: porque se puede muy bien sacrificar el individuo a la especie, o pedir al hombre que sacrifique su vida terrestre por la ciudad; pero cuando se habla de sacrificar aunque sea un solo ser personal a la perfección del universo, se supone imaginariamente una oposición fáctica entre dos bienes que sólo pueden concurrir y nunca oponerse. Un universo que comprara su belleza a tal precio sería un universo sin precio. Las consecuencias de una y otra actitud, de tomarlas en su rigor abstracto, van muy lejos, ya que por una parte quien rehúsa subordinar simplemente las personas al universo corre el riesgo, si no tiene cuidado, de desembocar en un individualismo anárquico, en tanto que no conciba claramente la idea de otro universo espiritual; mientras que, al contrario, aquél que ve el bien de los individuos por debajo del bien universal puede llegar hasta sostener que la perfección del universo, idéntica a la Gloria de Dios, exige que haya conde-

19 «Nulla interjecta natura», «nulla interposita creatura», «nulla interposita substantia», «nihil cadit medium», etc.: numerosos pasajes. *Capitula theologica et oeconomica,* centur. 1, c. 11 (P. G. 90, 1088). HERVÉ DE BOURG-DIEU, *In I Cor.:* «Tam potens vero est haec humana mens, quae est imago Dei, ut ei cujus imago est valeat inhaerere quoniam sic ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille» (P. L. 181, 871 B). BUENAVENTURA, *De donis Spiritus,* collatio 8, n. 15 (Q., t. 5, p. 497).

20 Que se compare a la Jerarquía celeste del PSEUDO-DIONISIO el pasaje en que AGUSTÍN se explica sobre el papel que el ángel puede desempeñar en la iluminación del hombre: *In Psalm.* 118, s. 18, n. 4 (P. L. 37, 1553). Intento de conciliación en BUENAVENTURA, *In Hexaemeron,* collatio 3, n. 32 (Q., t. 5, p. 348); *Sent.* 2, d. 10, a. 2, q. 2 (t. 2, pp. 264-7).

21 AGUSTÍN, *De bono conjugali,* c. 1.

nados: blasfemia que no es, sin duda, mejor que la idolatría que quería rechazar.

La sociedad de las personas no es una sociedad animal. La unidad de los espíritus no es una unidad de especie. Si, para definir la Ciudad trascendente, quisiéramos apoyarnos, sin corregirla, en la imagen de una ciudad edificada con piedras vivas —*vivis e lapidibus*— cometeríamos un abuso. La imagen es en verdad tradicional, pero su significación es enteramente distinta a la que nos podríamos ver tentados de buscar. *Vivis et electis lapidibus.* En el célebre himno de la Dedicación, como ya en el Apocalipsis, en la primera epístola de san Pedro y en muchos otros textos análogos[22], no se trata en modo alguno del universo en general, sino de la Jerusalén celestial, de esa Ciudad divina en la que ningún elegido es sacrificado. Porque «no entra nada manchado», y las piedras que no eran dignas de servir para el edificio han sido de antemano rechazadas[23]:

Hemos aprendido de Pedro, escribe por ejemplo Orígenes, que la Iglesia es una Casa de Dios construida con piedras vivas, una Casa espiritual para un Sacerdocio santo. Salomón, constructor del Templo, es en esto la figura de Cristo... Cada una de las piedras vivas (que son los santos) tendrá su lugar en este Templo de lo alto, según la dignidad que haya adquirido en esta vida terrena. Uno, apóstol o profeta, será puesto en el fundamento para sostener toda la superestructura. Otro inmediatamente después, sostenido por los apóstoles, soportará junto con ellos otras piedras menos resistentes. Habrá también una piedra en el interior, allí donde se encuentran el arca y los querubines. Otro será la piedra del vestíbulo, y otro todavía, la piedra del altar de las primicias...[24]

Este Templo, esta Ciudad santa, cuyo futuro esplendor contemplaba el Profeta y que hay que construir aquí abajo, sin verla, piedra a piedra —*ad aedificandam Ecclesiam*— no es, pues, como nuestros edificios humanos, con sus fundamentos subterráneos, sus materiales hundidos, sus basamentos obscuros: construida desde ahora en el cielo, su fundamento está en su remate[25]. Es una ciudad toda de luz —*lucerna ejus est Agnus*— y las

---

[22] *I Petr.*, II, 5. *Apocal.*, XXI. ORÍGENES, *In Jesu Nave*, h. 9, n. 1, y h. 26, n. 3 (B., pp. 346 y 463). CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Is.*, 1. 5, t. 2 (P. G. 70, 1209-12). HILARIO, *In psalm.* 118, koph, b. 12, e *in psalm.* 128, n. 9 (ZINGERLE, pp. 529 y 643). MARIO VICTORINO, *In Ephes.*, 1. I (P. L. 8, 1260). *In Apocal. expositio* (17, 790, 900, 937). AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1. 18, c. 45, n. 1 (41, 606). BEDA, *In I Petr.* (93, 48-49). Misal de Bobbio (LOWE, p. 14). H. DE FOLIETO, *De claustro animae*, 1. 4, c. 20 ss. (176, 1159 ss.). *Speculum Ecclesiae*, c. 1 (177, 335-8); etc.

[23] HERMAS, *Similitud* 9, 13 (LELONG, pp. 258-63). RAÚL DE ST. GERMER, *In Levit.*, 1. 10, c. 3 (*M. Bibl. vet. Patr.*, t. 17, p. 149).

[24] *In Joannem*, t. 10, c. 39-41 (Pr., pp. 215-9); *In Mat.*, t. 16, n. 3 y 21 (Kl., pp. 468-9 y 546).

[25] AGUSTÍN, *sermón* 362, n. 8: «...Jerusalem illa nostra peregrina in caelo aedificatur. Ideo praecessit fundamentum Christus in Caelum. Ibi enim fundamentum nostrum est et caput Ecclesiae: nam et fundamentum dicitur et caput, et revera ita est. Quia et caput aedificii

«tinieblas exteriores» no eran necesarias para su resplandor. Sin renunciar por consiguiente a la analogía del edificio, no tomaremos a la letra una metáfora que se corrige a sí misma. Cuanto más nos mantengamos en una inteligencia exacta de la vida espiritual, mejor comprenderemos, superando un conflicto en el que cada cual quiere salvar un aspecto esencial de la verdad, que Catolicismo y Personalismo se concuerdan y fortifican mutuamente[26].

Podemos por lo demás constatar que los dos órdenes de valores, lejos de perjudicarse uno al otro, han sido promovidos solidariamente. Es éste un hecho del que hemos de dar razón, dado el escándalo de nuestra lógica superficial. La Revelación cristiana «ha dilatado hasta el límite los horizontes de la comunidad humana en donde todo "yo" se halla en su nacimiento, y al mismo tiempo ha consolidado hasta el máximo la existencia de ese "yo", elemento ínfimo de la comunidad. Revelación de la Fraternidad universal en Cristo, revelación del valor absoluto de cada hombre... El término "persona" conviene perfectamente para significar la doble cualidad opuesta que poseemos de nuestro destino sobrenatural: por una parte, nos sirve para señalar que cada uno de nosotros adquiere, en razón de este destino, un precio inconmensurable respecto a todo el resto de la naturaleza, de modo que es para todos objeto de un soberano respeto; y por otra parte, nuestra libertad encuentra en este valor absoluto comunicado por Cristo el único fin digno de ella: realizar entre todos una perfecta comunidad»[27].

Toda la historia de la Iglesia, si la sabemos interrogar, aporta aquí su testimonio: todo el cristianismo en acto, en la experiencia de sus grandes espirituales, en la acción de sus grandes apóstoles, en su vida colectiva en los momentos de su más pujante savia; ante todo, en los días privilegiados de sus orígenes a los que, sin prejuicios arcaicos, hay que volver una y otra

---

fundamentum est: non enim caput est quod finitur, sed unde incipit sursum versus...» (P. L. 39, 1615); *s.* 337, n. 4 (38, 1477); *in psalm.* 121, n. 4 (37, 1620-1); cfr. *In psalmum* 86: «Fundamenta ejus in montibus sanctis. Fundamenta Apostoli et Prophetae.» JERÓNIMO, *In Zachar.*, 1. 2, c. 10 (25, 1488). PSEUDO-BEDA, *In psalmum 86* (93, 945). *Sacramentario leonino:* «Qui in montibus sanctis caelestis Jerusalem fundamenta posuisti» (55, 57). Cfr. G. DE JERPHANION, *Contribution a l'histoire du «sacramentaire léonien», son influence sur un monument de Ravenne*, en *La Voix des Monuments*, nueva serie (1938) pp. 35-37.

[26] Obsérvese que para definir las relaciones entre la Iglesia como Cuerpo místico y cada uno de sus miembros, son empleadas las mismas expresiones que para indicar las relaciones entre las Personas divinas y la Naturaleza divina. Comparar PEDRO DAMIANO, «Ecclesia in singulis tota» (P. L. 145, 235) y BRUNO DE SEGNI, *Sent.*, 1. 4, c. 2: «Quia enim una Dei substantia in singulis personis est, divisa quodammodo esse videtur, sed quia tota in singulis est, indivisa esse probatur» (165, 977).

[27] G. FESSARD, *Pax Nostra* (1939), pp. 39-40. Análogas constataciones, sobre el plano de la historia, por Henri DE MAN, *L'Idée socialiste*, pp. 107-8; O. KARRER, *El sentimiento religioso en la humanidad y el cristianismo*, tr. fr. pp. 232-4; H. D. SIMONIN, O. P. *Vie spirituelle et culture historique*, en *La Vie spirituelle*, abril 1937, pp. 2-3 y 11. Cfr. P. LACHIÈZE-REY, *Las ideas morales, sociales y políticas de Platón* (1938), conclusión. Ver texto 50.

vez. Por mucho que se alarguen los doctores en sus reflexiones sobre esta vida, siempre resultarán inhábiles para traducir una verdad que, muy concreta todavía pero ya del todo explícita, irradia desde el principio. El Espíritu que Cristo prometió enviar a los suyos, su Espíritu, es a la vez el que hace penetrar el Evangelio hasta el fondo del alma y el que lo esparce por doquier[28]. Abre en el hombre nuevas profundidades que le ponen a tono con las «profundidades de Dios», y lo lanza fuera de sí mismo hasta los confines de la tierra. Él universaliza e interioriza, personaliza y unifica.

En ninguna parte aparece mejor tal vez este doble movimiento del Espíritu, esta doble acción simultánea y correlativa de la revelación, que en la conversión de san Pablo, tal como él mismo la cuenta. Pablo pronunció una de las palabras más nuevas y más cargadas de sentido que hayan salido jamás de la boca de un hombre, el día en que, obligado a tener que hacer su propia apología ante sus queridos gálatas para conducirlos al recto camino, les dictó estas frases: «Cuando plugo a Dios, que me reservó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, *revelar en mí a su Hijo...*»[29] No solamente —aunque haya en ello un prodigio exterior cuyo relato nos han transmitido los Actos de los Apóstoles— revelarme a su Hijo, mostrármelo en una visión cualquiera o hacérmelo comprender objetivamente, sino: revelarlo en *mí*[30]. Cristo, al revelar al Padre y ser revelado por El, acaba de revelar al hombre a sí mismo. Al tomar posesión del hombre, asiéndole y penetrándole hasta el fondo de su ser, le fuerza a descender también a él dentro de sí para descubrir bruscamente en su propio interior regiones hasta entonces insospechadas. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma plena conciencia de sí. En adelante, incluso antes del grito triunfal: «*agnosce, o christiane, dignitatem tuam*», será posible celebrar la dignidad del hombre «*dignitatem condicionis humanae*». El precepto del sabio «conócete a ti mismo» reviste un nuevo sentido. Cada hombre, al decir «yo», pronuncia algo absoluto, definitivo. Ahora bien, en el mismo pasaje de la Epístola a los Gálatas, Pablo añade: «...para que lo predique a los gentiles». Su *conversión* es una *vocación.* No puede entretenerse cara a cara con ese Cristo que acaba de encontrar en sí. Al mismo tiempo, y con la misma urgencia que el servicio de Cristo, se le impone el servicio de los hombres sus hermanos, de todos «sin acepción de personas». «Todo el género humano no se halla estrecho en su

---

[28] ABELARDO, *sermón* 18, por Pentecostés: «Non solum (Apostoli) de intelligentia interioris verbi, verum etiam de pronuntiatione soni hodie sunt instructi» (P. L. 178, 511).

[29] *Galatas*, I, 15-16, Comparar *Rom.*, VII, 17. CRISÓSTOMO, *In Galatas*, c. 1 (P. G. 61, 628). TEOFILACTO, *In Galatas:* εἰς τόν ἐντός ἄνθρωπον τῆς γνώσεως εμβαφείσης (P. G. 124, 964).

[30] Otros interpretan más banalmente este «in me». Cfr. ATTON DE VERCEIL, *In Galatas:* «Quod autem dicit "in me", ut nonnulli volunt, hoc est "mihi"; ut alii "per me"» (P. L. 134, 503 A).

corazón.»[31] Esto no es menos nuevo. En la llamada al apostolado de los gentiles, así como en el reproche que Cristo le daba a entender cuando tomaba a su cuenta los sufrimientos de los suyos, *había algo implicado por lo que el hombre acababa de descubrir sus dimensiones:* por la revelación cristiana, no solamente adquiere profundidad la mirada que el hombre dirige sobre sí, sino que al mismo tiempo se ensancha la que dirige a su alrededor. En adelante está ya concebida la unidad humana. La Imagen de Dios, la Imagen del Verbo, restaurada por el mismo Verbo encarnado y a la que presta su esplendor, soy yo mismo, es el otro, es cualquier otro. Es ese punto de mí mismo que coincide con cualquier otro, la señal de nuestro común origen, el llamamiento a nuestro común destino. Es nuestra unidad misma, en Dios.

Si hay, pues, en nuestro pasado algún «acontecimiento decisivo» que el historiador debe registrar con «emoción» como el que ha abierto a nuestras perspectivas «el gozo de una comunión radicalmente universal», sabemos ya dónde situarlo, y no iremos a buscarlo en Grecia, en la vida de un discípulo de Pitágoras que descubre «el instrumento de cálculo» de la aritmética pura. Sin subestimar el alcance inmenso de semejante invención, nos resulta imposible atribuirle, en sí misma, la menor fecundidad de este orden. «La universalidad de comunión en la luz incorruptible e irrecusable del Verbo» no puede aparecérsenos sino como una *contradictio in terminis*, pues en dicho Verbo coinciden las inteligencias, pero los seres no se unen. Del mismo modo que la proximidad no es una presencia, tampoco la coincidencia es una comunión. Nada de unidad real sin alteridad persistente. De lo contrario no se podría hablar sin «equívocos» de una «solidaridad de lo íntimo y de lo universal», puesto que de hecho se suprime tanto uno como otro de los dos términos. Pero, ¿no será esto también una manera de «doblegar los rigores del análisis ante las complacencias de la síntesis»? Más bien habrá que confesar que la alegría soñada es un señuelo, o decidirse a buscarla en otro lugar que no sea la función enteramente abstracta de una forma vacía, que a su vez no es pensable sino por referencia a una multiplicidad espacial[32]. Es por lo demás un hecho que en ninguna parte, fuera del cristianismo, ha logrado el hombre tan sólo definir sus condiciones, oscilando siempre entre la imaginación de una supervivencia individual que deja separados a los seres y una reflexión que los absorbe en el Uno. El

[31] Charles BONNET, *Palingénesie philosophique*, parte 19, c. 4 *(Oeuvres*, t. 7, 1783, p. 358).

[32] L. BRUNSCHVICG, *Le rôle du Pythagorisme dans l'évolution des idées*, 1937, p. 6; *Mort et immortalité*, en *Bulletin de l'Union pour la Vérité*, mayo 1936, p. 345; *Transcendance et Immanence, Congrès Descartes*, 1937, fasc. 8, pp. 18-23. ¿Qué ilusión persigue, pues, todavía esa filosofía crítica, para persuadirse de que edifica, cuando en realidad destruye? ¿No tenemos todavía ningún testimonio de esa filosofía desesperada que se maquilla de optimismo? Cfr. Gabriel MARCEL, *Du refus à l'invocation*, pp. 11-14.

dilema no puede ser del concepto o del juicio, ya funcione según la ley de identidad o según la ley de participación. Hace falta en la base una percepción real, que capte de una sola mirada, fuera de toda intuición espacial, el enlace de lo personal y de lo universal.

Pero no basta que ese enlace sea concebido para que se realice. La idea de la unidad no es la unidad misma. La revelación de Cristo no puede ser disociada de la acción de Cristo, y no se puede asegurar el beneficio de una si se rehúsa la otra. Si, como hemos visto, una persona aislada es un sinsentido, a su vez una persona plenamente realizada, es decir perfectamente universalizada, sería, sin Cristo, un imposible. ¿Cómo efectuaríamos jamás, abandonados a nosotros mismos, ese «paso en el límite», que tiene que darnos el acceso a un mundo renovado, a ese mundo «regido por la misteriosa inmanencia del uno en todos y de todos en cada uno»? [33] Se levanta ante nosotros, obstruyendo el acceso a la Tierra prometida, un doble obstáculo naturalmente infranqueable: el de nuestro egoísmo y el de nuestra individualidad. Obstáculo moral y obstáculo metafísico, expresión reforzada uno del otro. Ni queremos ni podemos, naturalmente, a pesar de la aspiración de nuestro ser, comunicarnos enteramente a todos, realizando ese milagro de elección sin exclusión en que consiste el *ágape* [34]... Pero lo que es imposible al hombre sólo, resulta posible al hombre divinizado, y lo que la inteligencia natural rechazaba como una quimera se convierte en el objeto sagrado de la esperanza. Cristo, al acabar en sí la humanidad, al mismo tiempo nos perfecciona a todos, pero en Dios. También podemos decir en fin de cuentas, recogiendo el εἷς de san Pablo y el «una persona» de san Agustín, que no somos plenamente personales más que en el interior de la Persona del Hijo, por la cual y en la cual tenemos parte en la Vida Trinitaria. Del mismo modo que Cristo, acabada su victoria, debe entregar de nuevo el Reino a su Padre en un acto eterno, así también —y es el mismo acto expresado con otras palabras— no cesará, en un acto eterno, de acabarnos, de personalizarnos en El [35].

---

[33] J. MONCHANIN, *De la solitude à Dieu*, op. cit., p. 293. Cfr. G. FESSARD, *Pax Nostra*, p. 335.

[34] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae*, c. 7: «Spiritualis amor, tunc melius cuique fit singularis, quando omnibus est communis... Ac per hoc etiam singulariter diligit te, quia nihil diligit sine te» (P. L. 176, 958 D). BALDUINO DE CANTORBERY, *De sacramento altaris:* «Cum id efficiat caritas, ut communia sint omnium, quae propria sunt singulorum» (204, 761 A).

[35] AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 65, n. 1 (P. L. 35, 1808); tract. 80, n. 1 y 2: «Cum esset Deus, cujus naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus et nos homines palmites esse possemus... Secundum hoc ergo vitis Christus, secundum quod ait "Pater mejor me est..." Sed utique Deus est Christus» (P. L. 35, 1839). Es lo mismo que dice san GREGORIO MAGNO en otro lenguaje, *In Ezech.*, l. I, hom. 7, n. 19: «Humana natura, priusquam a Creatore omnium (per incarnationem) susciperetur, terra erat... At, postquam assumpta est ab Auctore omnium, firmamentum facta est, quae terra fuit» (P. L. 76, 849). Y esta mediación de Cristo,

La espiritualidad católica no tendrá por consiguiente que elegir entre una tendencia «interior» y una tendencia «social», sino que todas sus formas auténticas participarán de una y otra en su extraordinaria variedad. Ninguno de nosotros puede tratar de olvidar la punzante expresión de san Pablo: «Me amó y se entregó por mí», ni la frase correspondiente de Cristo a Pascal en el *Mystère de Jésus:* «Yo he derramado tal gota de sangre por ti», ni los llamamientos de la *Imitación* al retiro y al silencio. Hemos de saber gustar y hacer nuestra, sin sospechas de egocentrismo, la frase que viene a ser como un refrán bajo la pluma de Newman: «God and myself», frase que recuerda tanto el consejo de san Ignacio al que debe dar los *Ejercicios*[36]... ¿No está hecha toda la vida espiritual de tales contrastes, tiempos alternantes, o mejor coincidencias vividas?[37] Por lo demás, nada será más funesto que creer fácilmente realizable una verdadera catolicidad. Nadie accede a ella sino por la vía estrecha[38]. Sus condiciones primarias están en el desprendimiento y en la soledad, y el más caritativo de los hombres, el santo, es ante todo, según la etimología antigua, un separado[39]. Del mismo modo que no olvida la justicia, la caridad consciente de sus exigencias, no descuida las más secretas acciones ni tiene en poco los llamados deberes «para con uno mismo». Siendo así que, desde el primer paso, es la catolicidad la que ha de animarlo todo, la perfecta unidad que solamente ella realiza y que visto el esfuerzo del hombre no puede ser más que el término de una carrera, la victoria después de numerosos y rudos combates.

Pues hay en nosotros lo que nosotros debemos amar en nuestros semejantes: una imagen de Dios por restaurar. Dejarla manchada o desfigurada en nosotros, es señal de que, a despecho de nuestras afirmaciones, lo que nos interesa en los demás no es su verdadero ser. No son para nosotros más que ocasión de satisfacer nuestra necesidad de exteriorización... ¿Hay que añadir que semejante actividad no será jamás generadora de resultados fecundos? Privada del principio que debe regularla,

---

que no solamente nos libera del pecado, sino que nos arranca de todo nuestro «yo natural», quebrando los límites de nuestra individualidad, es una mediación eterna. AGUSTÍN, *Tractatus adversus Judaeos*, n. 13; «Christi sacerdotium in aeternum perseverat in caelo» (P. L. 42, 62). Cfr. *I Cor.*, XV, 28; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 15, c. 30 (P. G. 33, 911); AGUSTÍN, *Ad Orosium*, c. 7, n. 8 (P. L. 42, 673-4).

[36] *Exercitia spiritualia*, annotatio 15: «Sinat Creatorem cum creatura, et creaturam cum suo Creatore ac Domino inmediate operari.» Newman mismo relaciona uno y otro: *Apologia*, c. 4 (tr. fr. MICHELIN DELIMOGES, p. 233).

[37] Igualmente, cualquiera que sea nuestra fe en el valor divino de la Obra que se cumple en este mundo para la salvación del mundo, cualquiera que sea también el entusiasmo con que tomemos nuestra parte de trabajo humano que construye a través de los siglos la Casa que Dios transfigurará para hacer de ella su Morada, no podemos cesar de cantar, *al mismo tiempo* la queja de la *Salve:* «exules filii Evae... gementes et flentes in hac lacrymarum valle».

[38] PASCASIO RADBERTO, *In Mat.*, 1. 4, c. 7: «Quamvis caritas lata dicatur, angusta tamen est» (P. L. 120, 322).

[39] Cfr. ORÍGENES, *In Levit.*, hom. 11, n. 1 (B., pp. 447-8), *In Num.*, hom. 10, n. 1 (B., p. 70).

abocará a la indiscreción y no conocerá el respeto que merece un alma. Sobre el terreno religioso, se convierte en el más torpe y nefasto de los proselitismos[40].

La caridad sabe además distinguir entre los vastos sueños que perjudican la acción singular, y la intención universal que, transfigurando la tarea más humilde, hace que uno se entregue a ella con un corazón más grande. Sabe que hay que negarse muchas cosas para adquirir algo que dar —y que darse no es derramarse—, y que hay que cortar muchos vínculos naturales, si se quieren establecer las divinas religaciones de la gracia. Precisamente nada parece más urgente que recordarle al hombre su propio ser. Esto vale tanto para la espiritualidad como para la cultura y para el pensamiento: sólo sirve por su desinterés. En todo lo que toca al espíritu, el utilitarismo es temible, pues es no sólo superficial sino corruptor, e infaliblemente engendra la mentira. Por el contrario, «la capacidad de presencia crece con la de recogimiento». Por encima de las palabras y de los gestos, la *comunión* de los espíritus se opera por lo que tienen de más *personal*, y se podría decir «por lo que tienen de más incomunicable»: pues la comunión real se da en aquello que no se comunica al exterior. Así pues, las virtudes ocultas, esas virtudes de las que, como dice Bossuet, el vulgo no tiene parte[41], no carecen de justificación social. Y menos todavía las Ordenes contemplativas. Los religiosos que se entregan al estudio de la Sagrada Escritura y que meditan «noche y día sobre la Ley del Señor» lo hacen, en boca de santo Tomás, para utilidad común de toda la Iglesia, y esto les permite, aunque no prediquen ni enseñen, vivir legítimamente de limosnas[42]: conclusión audaz, pero que obliga a su beneficiario a un serio examen de conciencia. En todo caso, el principio que la funda es incontestable. Y así escribe el P. Teilhard de Chardin en una magnífica comparación: «Si fuésemos capaces de percibir la luz invisible como percibimos las nubes, el relámpago o los rayos solares, las almas puras nos aparecerían en este mundo tan activas por su pureza, como las cumbres nevadas cuyas cimas impasibles aspiran continuamente para nosotros las potencias errantes de la alta atmósfera.»

En cambio, religión personal y vida interior no son en manera alguna sinónimos de individualismo o de subjetivismo religioso. «La verdadera religión es una vida oculta en el corazón»[43], pero no tiene nada de replegamiento egoísta. Siguen siendo todavía verdaderas las palabras de san

[40] YVES DE MONTCHEUIL, *Le «ressentiment» dans la vie morale et religieuse d'après M. Scheler*, en *Recherches de Science religieuse*, 1937, p. 149. Esa caricatura de celo y de caridad es a donde alcanzan en realidad tantas críticas dirigidas al apostolado católico.

[41] *Segundo panegírico de san José* (LEBARCQ, t. 3, p. 593).

[42] II-II, q. 187, a. 4. El texto citado de san Jerónimo parece indicar claramente que santo Tomás no tiene ante los ojos exclusivamente a las Ordenes «activas». Ver también *Quodl.* 7, a. 18. Cfr. OZANAM, carta del 8 de febrero de 1836 (*Oeuvres*, t. 10, pp. 181-182).

[43] NEWMAN, *Jesucristo oculto en el mundo*, en *Newman, La vie chrétienne*, por Henri BREMOND, p. 188.

Cipriano sobre la plegaria en secreto: «Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit.»[44] San Agustín, después de haber declarado: «Deum et animam scire cupio», no deja de añadir: «Animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus.»[45] El más alto grado de la vida espiritual recibe de Ruysbroeck el nombre de «vida común», porque en tal estado el hombre está al servicio de todos[46]. San Juan de la Cruz lo entendía también así. Eliseo de los Mártires nos conserva de él las siguientes frases:

> Interpretando las palabras de Cristo: «¿no sabíais que conviene me ocupe en las cosas de mi Padre?», dice que estas cosas del Padre no deben aquí entenderse de nada más sino de la redención del mundo... y que es una verdad evidente que la compasión para con el prójimo crece tanto más cuanto se junta el alma a Dios por amor[47].

Si bien es mortal para ciertos refinamientos de espiritualidad y para un cierto psicologismo demasiado propenso a complacerse en sus análisis, el catolicismo vivido en la plegaria no acusa así más que a los parásitos. Devuelve al espíritu su vigor y su aliento. La misma correlación encontramos de la experiencia al pensamiento, y el oponerlas sería lo propio de un

---

44 *De dominica oratione*, c. 7. Cipriano recuerda que hay que orar según la recomendación del Señor, «secrete, in abditis et semotis locis, in cubiculis ipsis», c. 4 (HARTEL, pp. 268 y 271). PEDRO DAMIANO, opusc. 11, c. 18: «Quisquis ergo frater, in cellula singulariter habitat, communia Ecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, etsi locale spatium dividit, cum omnibus tamen unitas fidei in caritate conjugit; qui licet absint per moles corporum, praesto sunt tamen per unitatis ecclesiasticae sacramentum» (P. L. 145, 246 C).

45 *Soliloquios*, l. I, n. 7 y 20 (P. L. 32, 872 y 880). Cfr. M. MEILLET, O. P., *L'itinéraire et l'ideal monastique de saint Augustin*, p. 62. Mientras corremos a Dios como ciervos, dice también Agustín, *In psalmum* 41, n. 2-4, hemos de ayudarnos mutuamente en nuestra carrera como los ciervos, que, cuando atraviesan un río a nado, reposan su cornamenta sobre la grupa del que les precede.

46 *El reino de los amantes de Dios*, c. 37 y 43 (Obras, tr. fr. t. 2, 191, pp. 183 y 195). *El tabernáculo espiritual*, c. 123: «No solamente en todas nuestras buenas obras debemos estar unidos a Dios, sino también, en Dios, a nuestro prójimo, de suerte que todos los hombres vayamos a Dios, y nuevamente de Dios a todos los hombres... El sacerdote dice la misa, el labrador siembra el trigo, el marino recorre los mares, cada uno al servicio de su prójimo. Los trabajos pueden estar desigualmente repartidos: el fruto del trabajo es común. Sin embargo, quien más desee la gloria de Dios y la salvación universal de los hombres, éste será mejor recompensado de Dios» (t. 5, pp. 176-8). BERNARDO. TEXTO 49.

47 Citado por BRUNO DE J. M., *Saint Jean de la Croix* (1929), p. 299. SIMEÓN el nuevo teólogo, d. 22 (texto 52), sobre el deseo ardiente que concibe el verdadero monje de la salvación de todos sus hermanos, hasta el punto de no querer llegar sin ellos a la salvación (P. G. 120, 424-5); cfr. PÉGUY: «Hay que salvarse juntos. Es preciso que volvamos todos juntos a la casa de nuestro padre.» Lo mismo SIMEÓN, *Div. amorum liber*, c. 18: distinción entre soledad y soledad; el monje, separado, no está solitario (120, 542-4). Sobre las dos clases de soledad: Martín BUBER, *Yo y Tú*, tr. fr. 1938, pp. 151-2.

«especifismo» engañoso, como si necesariamente hubiese que escoger entre una experiencia personal, pero sin valor universal, y un pensamiento universal, pero despersonalizado; como si fuese necesario sacrificar el uno al otro, la conciencia o la razón. Una misma conciencia pudo alimentar el relato de las *Confesiones* y pensar la *Ciudad de Dios*, y es el mismo san Agustín quien, siguiendo a san Pablo, une indisolublemente, por una serie de correspondencias, la síntesis histórica y el análisis reflexivo, teniendo cada esfuerzo de profundización íntima su correlativo en una ampliación de la mirada puesta sobre el universo[48]. El Hombre nuevo, que es el hombre universal, es al mismo tiempo el hombre interior.

Aparece, pues, como muy tradicional la síntesis de que habla el P. Maréchal en una importante página de sus nuevos *Estudios sobre la psicología de los místicos,* síntesis que, «realizada vitalmente en todas las épocas, parece hoy día en vías de explicitarse cada vez más en las doctrinas»: «comprendemos mejor», o tal vez comenzamos a comprender mejor «que el místico católico no es solamente, con relación a los demás fieles, un separado, un evadido hacia una indistinta trascendencia; que la ascensión mística está hecha de «integraciones» más que de «amputaciones»; que no debe borrar de la común vida cristiana ninguno de sus rasgos específicos; en resumen, que el perfecto místico será, por ello mismo, el perfecto cristiano, es decir un cristiano a quien los más altos favores divinos no arrancan de su solidaridad con los sufrimientos y las conquistas de la Iglesia militante»[49]. ¿Cómo, por otra parte, el misticismo cristiano, pregusto de la Visión, «noviciado» y «arrabal» de la eternidad, entrada furtiva en la Ciudad de Dios, al mismo tiempo que retorno a la pureza original, no va a ser todo lo opuesto de un solipsismo? La comunidad lleva al místico, pero a su vez es llevada por él[50]. En fin de cuentas se trata de encontrar en el más riguroso y despojado silencio interior una sociedad siempre más presente y más vasta.

---

[48] Ver supra, c. VI. «Las *Confesiones,* historia de un alma en camino hacia Dios, tienen sensiblemente la misma significación psicológica y el mismo alcance doctrinal que la *Ciudad de Dios,* epopeya de toda la raza en marcha hacia su autor.» Paul HENRY, *La Vision d'Ostie,* p. 29.

[49] *Études sur la psychologie des Mystiques,* t. 2 (1937), p. 15; y pp. 253-4. «El místico, escribe BLONDEL, es la viva y fecunda conciliación de la libertad y de la autoridad, de la más independiente vida interior y de la comunión social más eficaz y más disciplinada», *Le problème de la Mystique,* en *Qu'est-ce que la Mystique?* p. 61. Ver también André MARC, S. J., *Solitude et Communion,* en *Études,* t. 228, p. 18.

[50] Lo recuerda fuertemente el R. P. Émile RIDEAU, *Le Dieu de Bergson* (1933) y *Descartes, Pascal, Bergson* (1937). Aun en sus admirables páginas de las *Deux Sources,* BERGSON parece no haberse libertado todavía de la equivalencia que ya antes había puesto entre yo social y yo superficial, yo profundo e individuo solitario, siguiendo una experiencia todavía enteramente psicológica. Bajo este «Yo profundo» la experiencia espiritual interrogada en sus más altas formas le ha hecho encontrar, entre los seres en que precisamente se acusa más la personalidad, la más universal de las comuniones.

Claudel la ha cantado en su *Cántico de Palmira*, en el que resuena a la perfección el eco de los antiguos Padres:

> ...Ninguno de nuestros hermanos, aunque lo quiera, es capaz de faltarnos, y en el más frío avaro, en el centro de la mujer prostituida y del más sucio borracho, hay un alma inmortal que está santamente ocupada en respirar y que, excluida del día, practica la adoración nocturna. Yo les oigo hablar cuando hablamos y llorar cuando me pongo de rodillas. ¡Todo lo acepto! Los tomo a todos, los comprendo a todos, no hay uno solo del que no tenga necesidad o del que sea capaz de prescindir. Hay muchas estrellas en el firmamento y su número supera toda posibilidad de que yo las agote, y sin embargo no hay una sola que no me sea necesaria para alabar a Dios. Hay muchos seres vivos y apenas si vemos brillar algunos de ellos, mientras que los demás se agitan en el caos y en los torbellinos de un sombrío cieno. Hay muchas almas, pero no hay una sola con la que yo no esté en comunicación por ese punto en ella sagrado que dice *Pater Noster*[51].

[51] *Conversations dans le Loir-et-Cher* (1935), p. 119. Cfr. *La Maison fermée:*

«Dios mío que me has conducido a este extremo del mundo en donde la tierra no es más que un poco de arena y el cielo que tú has hecho jamás se sustrae a la vista de mis ojos.

No permitas que en medio de este pueblo bárbaro cuya lengua desconozco,

Pierda la memoria de mis hermanos que son todos los hombres, semejantes a mi mujer y a mi hijo.

Si el astrónomo, con el corazón palpitante, pasa las noches junto al telescopio,

Espiando la faz de Marte con la misma punzante curiosidad con que una coqueta estudia su rostro en el espejo,

¿Cuánto más que la más famosa estrella no ha de ser para mí, tu hijo más humilde hecho por ti a tu imagen?

La misericordia no es un blando don de lo que se tiene en demasía, es una pasión como la ciencia,

Es un descubrimiento como la ciencia de tu rostro en el fondo de ese corazón que tú has hecho.

Si todos tus astros me son necesarios, ¿cuánto más todos mis hermanos?»

Cinco grandes Odas (tr. de la 9 ed. 1919), pp. 161-2. Cfr. 177.

Capítulo XII

TRANSCENDENCIA

El progreso realizado desde hace uno o dos siglos por las ciencias sociales nos posibilita experimentar mejor la dependencia del individuo con relación a las diversas comunidades que constituyen para él mucho más que un cuadro o soporte exterior, y principalmente con relación a la gran comunidad humana, de quien las demás son, cada cual en su rango, como la necesaria moneda. Simultáneamente, los progresos de las ciencias físicas y de las ciencias naturales, junto a la invasión del método genético en toda disciplina científica, nos ayudan a descubrir no solamente la inmensidad, sino la fecundidad del tiempo. Hemos tomado por ello también conciencia, con una fuerza nueva, de la amplitud y profundidad del vínculo social. Vemos a todos los individuos arraigados en la humanidad del mismo modo que la misma humanidad está arraigada en la naturaleza, y la percepción científicamente acrecentada de este gran hecho constituye una base natural que puede sernos preciosa para una mejor inteligencia de nuestro catolicismo. También en todas las partes de nuestro mundo desgarrado se manifiestan las aspiraciones a la unidad, nacidas ellas mismas del encuentro fecundo entre un catolicismo siempre activo, aunque a menudo renegado, y los inmensos progresos de nuestro conocimiento del hombre tanto en el tiempo como en el espacio. Aspiraciones impotentes, cuando no dañinas, bajo la forma laicista y absolutamente temporal que ordinariamente revisten. Pero no es razón ésta para negarse a ver, y para no tratar de recoger el auténtico germen sin el cual ni ellas mismas habrían podido seguir viviendo. Existen, pues, por una parte, «armonías» que sería un grave error nuestro el no sacar a luz; pero también, por otra parte, existe un riesgo de malentendido que no importa menos conjurar. Pues el doble carácter histórico y social que hemos reconocido al catolicismo no debe velar a nuestros

ojos la incesante Presencia del Eterno y su trascendencia inalterable, como tampoco nos autorizaba a desconocer el valor de cada Persona en la que brilla la Imagen del Eterno.

Inspirándose en estos cuidados inversos y complementarios, vemos perfilarse, no ciertamente una nueva apologética, sino una renovación en la apologética más tradicional. Es lógico pues: más que ninguna otra disciplina la apologética, para continuar viva, debe conocer incesantes renovaciones.

Se nos ha dicho muy a menudo, con un tanto de veredicto sin apelación: todas las ideas mezquinas de los antiguos —de los cristianos— sobre la historia humana han sido barridas por los modernos descubrimientos, que nos han revelado las dimensiones y la complejidad de dicha historia. Se encuentran todavía hoy teólogos que hacen posible y mantienen viva esta objeción, por su actitud espantada a la vista de estos descubrimientos. ¿No vemos por ejemplo a algunos de ellos —quién lo iba a creer— que temen reconocer simplemente que el hombre es incomparablemente más antiguo sobre nuestro planeta de lo que sospechaban los autores de las cronologías bíblicas? El hombre, «cuyos archivos son la tierra»... Pero la defensa de nuestra fe no nos quiere ni temerosos ni ciegos. Sabemos bien que en cada época los hombres no pueden tener más que la ciencia de su época, y la revelación no cambia nada: sus luces son de otro orden. Ni la Biblia, ni los Padres, ni los teólogos de la Edad Media podían, es claro, conocer al hombre de Neanderthal o al Sinántropo, ni formarse una idea exacta de los chinos. Con todo, la limitación material de su visión del mundo no impedía la amplitud formal de esta misma visión[1]. Esta última es la propia del catolicismo, y por muy lejanos que aparezcan los horizontes que nos descubre hoy día la ciencia, espontáneamente se halla de acuerdo con ella. Los descubrimientos astronómicos, tan perturbadores al principio, tuvieron por resultado liberar al pensamiento cristiano de los cuadros de la cosmología antigua, tan poco conforme con su genio, y lo que se había tomado por una crisis del dogma no era sino una revolución saludable. Igualmente ahora podemos estar seguros de que las nuevas representaciones que se imponen a nosotros sobre nuestra historia y nuestros orígenes empíricos nos ayudarán, a su modo, para mejor penetrar la idea de nuestro catolicismo, en su preocupación por la historia universal y en su interés por la humanidad total.

Esta humanidad total constituye también, como ya hemos dicho, el objeto de algunas de las más profundas aspiraciones de nuestro tiempo. Sueña éste con organizarla, con hacerla tomar plena conciencia de sí misma, humanizarla en fin plenamente con su unificación. De la hominización a la humanización: un tal sueño, el católico no debe ni hacerlo suyo tal cual, ni

[1] Ver, por ejemplo, IRENEO, *Adversus Haereses*, 3, 22, 3, o HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Arca Noe morali* (P. L. 176, 625).

rechazarlo simplemente como una quimera nefasta. Del mismo modo que se apoya en la aspiración del hombre a superarse y hacerse un dios para persuadirle de que acepte aquella muerte a sí mismo que es condición indispensable para entrar en la Vida, así también puede tomar pie de la aspiración no menos profunda, no menos «natural» —aunque también a menudo ahogada o desviada— a la unidad humana, para conducir a los hombres de buena voluntad hasta los umbrales del catolicismo, el único capaz de realizar esta unidad en un sentido eminente.

Se trataría, en primer lugar, de hacer ver a quienes han comprendido que ningún fin, que sea más limitado que la humanidad misma, merece ser absolutamente amado y buscado —existen tales hombres en muchos campos, hasta en los más opuestos—, y que están, desde luego, obligados a mirar por encima de la tierra. Pues un destino trascendente, que supone a su vez la existencia de un Dios trascendente, es indispensable para la realización de un destino verdaderamente colectivo, es decir, para la constitución concreta de una humanidad. De lo contrario, no es por la humanidad, a decir verdad, por lo que uno se entrega: es simplemente, aunque no se quiera, por otros individuos, que en su efímero desarrollo no encarnan ningún absoluto, ni representan ningún valor esencialmente superior al valor de quienes les son sacrificados. Es, en resumidas cuentas, para una generación humana —la última— que en nada es más que las otras, y que pasará como las otras... Doble motivo de descorazonamiento, por el que muy naturalmente se explica que el optimismo humanitario no resiste al disolvente de la reflexión. «¡Yo no quiero inmolarme a ese dios terrible que se llama la sociedad futura!», exclama el personaje de una novela rusa contemporánea[2]. Protesta muy natural, que puede ser inspirada por el egoísmo, pero que la razón no puede condenar. Pues no hay desinterés que se mantenga ante el absurdo, y no es transformar el sacrificio en cálculo exigir un Objeto por el que valga la pena sacrificarse. Así pues, si nos quedamos aquí, clarividencia y generosidad se excluyen mutuamente. Es, pues, necesario que exista un Lugar en donde, generación tras generación, la humanidad sea recogida; un Centro en donde toda ella converja; un Eterno que la totalice; un Absoluto que, en el sentido más fuerte y plenamente actual de la palabra, la haga existir. Le es necesario un Amante que la atraiga. Le es necesario —pero este último punto nos arrastraría a reflexiones de distinta naturaleza— un Otro a quien entregarse.

[2] Novela de RIKATCHOFF. Citada en *L'Odre nouveau*, primero de marzo de 1937. Cfr. *El Adolescente* de DOSTOIEVSKI: «¿Y por qué había yo de amar vuestra humanidad futura, que yo nunca veré, que no me conocerá a mí, ya que a su vez desaparecerá sin dejar rastro, ni recuerdo (el tiempo no importa nada), cuando la Tierra se convierta a su vez en un bloque de hielo y vuele por el espacio sin aire con una multitud infinita de otros bloques semejantes, que es lo más absurdo que se pueda imaginar?»

El Devenir, por sí solo, no tiene sentido; es otro nombre del absurdo... Y, sin embargo, sin un Trascendente, es decir, sin un Absoluto presente, instalado ya en la realidad que deviene, trabajándola, haciéndola realmente avanzar, no puede haber indefinidamente más que devenir, a menos que una catástrofe venga a poner brutalmente fin a todo, y que el absurdo encuentre finalmente, si se puede decir, la verdad de su ser convirtiéndose en la nada. Si hay devenir, ha de haber un día acabamiento, y si ha de haber acabamiento, hay desde siempre algo más que devenir. El cristiano, más que nadie, tiende hacia el hombre nuevo. Pero no lo percibe sobre el horizonte terrestre: a ese nivel, el Hombre nuevo no puede ser sino un mito, porque no puede ser lo que debería ser para permanecer nuevo: el Hombre acabado, el Hombre perfecto. Si queremos encontrar la esperanza de una coincidencia de estos dos epítetos —nuevo, perfecto— que resumen indisociablemente nuestro ideal humano, hay que remontarse hasta san Pablo. Hay que creer, con él, en Cristo[3].

En la puntuación de estas ideas tan simples, nos parece que se tendría en principio una «refutación» de ese humanismo social que renueva hoy día el esfuerzo desesperado del hombre por salvarse solo. No es ciertamente la única refutación, pero sí una variedad de la única que vale, de aquella que libera la verdad del error en que se hallaba cautiva, y que la hace aparecer más bella y más grande a los ojos de los mismos a quienes había secretamente seducido; de aquella que refuta salvando.

Pero la «refutación» total no se realizaría si no se mostrase la verdad total, y se podría seguir a este fin las sugerencias del canónigo Masure en una página que es todo un programa. En la perspectiva en que se sitúa el autor, y que es la misma cuya legitimidad e importancia hemos tratado de mostrar.

Cristo no es solamente el portador de un mensaje eterno que repite sucesivamente a cada hombre maravillado; es también Aquél en quien la humanidad encuentra una respuesta inesperada al problema de su unidad orgánica. Tampoco la Iglesia es solamente una fundación de Cristo; es también su Cuerpo, del que Cristo es la Cabeza y la Vida. Tampoco el cristianismo es solamente la religión perfecta que se eleva sobre las ruinas de todas las demás religiones vencidas y, en particular, sobre los escombros del judaísmo abolido; es, ante todo, la conversión de todos los antiguos alientos morales y místicos de la humanidad hacia una religión superior, que quedan en ella acogidos y superados. El hombre, en fin, en lugar de ver aparecer el catolicismo al término de sus silogismos despiadados como una obligación superpuesta a sus deberes de naturaleza, la acoge en el mismo instante en que trata de

[3] *Christus ieri, hodie et in saecula.* Por él todo el pasado humano se recapitula en nosotros, prosiguiendo a través de nosotros, junto con nosotros, una marcha infalible. Por él nos siguen estando presentes los que nos precedieron, con su amor y con su pecado: esperando de nosotros que cooperemos a su rescate, quieren también, por su caridad, fecundar nuestra redención en vistas a nuevos crecimientos.

satisfacer en sí los inmensos apetitos superiores que Dios ha depositado en su alma, y ante todo esa necesidad de unidad social, de unión santa con todos los miembros de un organismo del que no somos sino las células personales. El sacramentalismo, en lugar de aparecer como la suprema humillación impuesta a la razón caída, se ofrece, por el contrario, como el único y divino medio de transmitir humanamente la gracia de Dios a nuestras almas vivas en la carne, a nuestros cuerpos que viven en sociedad.

Y así todos nuestros grandes dogmas: divinidad de Cristo, fundación de la Iglesia, unidad de la fe, sacramentalismo, en lugar de presentarse como otras tantas piezas separables de un sistema compuesto, y tal vez arbitrario, se reclaman unos a otros para proporcionar ciertamente la solución más inesperada, y la menos necesaria, pero también la más lógica y la más acorde con nuestras leyes profundas. Somos los miembros de una raza única que buscamos juntamente unirnos a Dios en nuestro cuerpo y en nuestra alma. «También la Sabiduría del Dios invisible es la cabeza del cuerpo de la Iglesia... La plenitud de la divinidad habita en la carne, a fin de que Dios sea todo en todos, y que todo sea recapitulado en Cristo...» [4]

Después de haber tomado, en lo que ofrece de realmente humano, el impulso que lleva a nuestro siglo para tratar de encauzarlo mostrándole su Término y las condiciones de su resultado,. hay que tener ahora el valor de criticar de un modo más directo los caminos por donde ese impulso se desvía y se hunde. Hay que tener el valor de mostrarse resueltamente inactual, al hacer el proceso de ese impulso «social» enteramente temporalizado que domina hoy todos los espíritus, y que no hace sino heredar, degradándolo, el carácter histórico y social de nuestra fe.

Estamos hoy día sumergidos en el tiempo. El inmenso éxito de las filosofías del devenir, así como las dolorosas reacciones que después vinieron a comprometer su imperio, han tenido sobre este punto el mismo resultado. Ilusiones y temores, esperanza en el porvenir y ansiedad por el mañana acaparan nuestra conciencia, exasperándose por la fuerza de su contraste. Sueños de ciudad armoniosa y de progreso indefinido, o trágico sentimiento del caos en que nos debatimos bajo la pesadez de un día insoportable, espanto de catástrofes próximas o tensión hacia un futuro ignorado del que se esperan todos los bienes, enmascaran igualmente a nuestros ojos el presente real. En una edad en que el hombre conquista por fin, como recompensa de sus titánicos esfuerzos, algunas satisfacciones, no sabe ya concederse la satisfacción esencial que le salvaría de sí mismo y al mismo tiempo le ayudaría a encontrarse. Hasta en esas horas de embriaguez mezclada de angustia, en medio de las más urgentes necesidades, el papel del cristiano, hombre entre sus hermanos los hombres, levantado por los mismos deseos y agitado por las mismas inquietudes, es el de levantar la voz para recordar su nobleza a quienes la olvidan: sólo el

[4] *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice,* 15 de noviembre de 1931, p. 581.

hombre será él mismo, existirá por sí mismo *desde ahora*, si descubre en sí, en el silencio, alguna zona intacta, algún segundo plano misterioso al que, sombría o indiferente, banal o trágica, no invada la actualidad. Buscar darle su sentido no es verter en él las aguas del Leteo, no es embrutecerle de opio ni medio embriagarle para el ataque. Ni tampoco el traer al humilde presente a quien vive enteramente en el futuro que cree ver surgir de su energía creadora, es intentar arrancarle su fe en el hombre. Es por el contrario obligarle al respeto por el hombre, en cualquier situación que se encuentre. Es prohibirle hacer uso jamás del hombre de hoy como un simple medio en provecho del hombre de mañana[5]. Es sobre todo impedir que él mismo, en la miseria como en la abundancia, en el éxito como en el fracaso, y en el futuro lo mismo que hoy, esté totalmente ausente, totalmente *alienado* de sí mismo.

Aquí topamos de frente con las místicas y las ideologías que luchan en este momento por la conquista del mundo, y especialmente con la más poderosa de todas: el marxismo. En el breve enunciado de su *tesis quinta sobre Feuerbach*, Marx, situando su propio pensamiento con relación al de su predecesor, ha condensado sin darse cuenta la más exacta y radical requisitoria que se haya pronunciado contra él. «Feuerbach, escribía en la primavera de 1845 en que nacía el marxismo, disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente a los individuos aislados. En su realidad es el conjunto de relaciones sociales.»[6] Traduzcamos: Feuerbach disolvía el ser religioso en el ser humano. Marx, concluyendo el proceso, disuelve el ser humano en el ser social. Lo que debía engrandecer al hombre, acaba por arruinarle.

Hay en el hombre un Elemento eterno, una «semilla de eternidad» que, desde ahora, «respira por encima del tiempo»[7], que siempre, *hic et nunc,* escapa a la sociedad temporal[8]. La verdad de su ser desborda su mismo ser. Pues está hecho a Imagen de Dios, y en el espejo de su alma siempre se mira la Trinidad... Pero no es más que un espejo, no es más que una imagen. Si el hombre, con un gesto sacrílego, invierte la relación, si quiere hacer suyos los atributos usurpados a la divinidad declarando que es Dios quien fue hecho a su propia imagen, se ha destruido a sí mismo. La Trascendencia que rechaza era la única garante de su propia inmanencia. Solamente reconociéndose como reflejo adquiría su plenitud, y únicamente en el acto de adoración se aseguraba una inviolable profundidad. Ahí está, pues,

[5] Ver N. BERDIAEFF, *Persona humana y Marxismo*, en *Le Communisme et les chrétiens*, 1937, p. 197.

[6] *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 6 (tr. fr. en MARX y ENGELS, *Études philosophiques*, 1935, p. 73).

[7] J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 1935, p. 10.

[8] Cfr. san AGUSTÍN, *Confesiones*, 1. 11, c. 11, n. 13: «Quis tenebit illud (cor), et figet illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis?»

en adelante alienado, *disuelto,* disociado de sí mismo mucho más grave y esencialmente de cuanto Marx pudo describirlo. Supongamos a este hombre plenamente «emancipado». Supongámosle, por un imposible, liberado de toda estrechez económica, de toda explotación por parte de sus semejantes, de toda tiranía del Estado: no está por ello «liberado». La sociedad no pesa ya sobre él, en el sentido de que no es ya dominado, explotado por otros hombres. Pesa, sin embargo, sobre él con un peso más oneroso que nunca, puesto que le absorbe enteramente. Antes, algo de sí mismo podía escapar a la opresión y a la explotación: ahora no es más que una función social, un «conjunto de relaciones sociales».

No es éste, bien lo sabemos, el ideal mantenido por los que sueñan en una sociedad sin Estado y sin clases. Buscan, por el contrario, el advenimiento de una edad en que «el hombre sea para el hombre el ser supremo», en que los intercambios humanos sean «intercambios de confianza y de amor», en que «el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos»... Pero tal es, con toda seguridad, la realidad que prepara el desarrollo de la negación inicial que no se atreven todavía a poner en cuestión. Nada podrá jamás impedir que, en una sociedad no trascendente, la reducción del hombre a sus «relaciones sociales» no se opere en detrimento de la interioridad personal y no engendre, cualquiera que sea la novedad de su método, la tiranía. Además, por incoativa que sea la experiencia en este orden, ¿no tenemos ya el derecho de pensar que aporta a nuestro análisis una primera confirmación?[9] Cuando los discípulos de Marx por fin se aperciban de ello, no tendrán ya el gusto de celebrar la «revolución total» que creen haber llevado a cabo en la inteligencia humana antes de instaurarla en la sociedad. No tendrán ya el gusto de cantar su liberación de la «angustia metafísica» y de «la obsesión de Dios»[10]. Tendrán que volver entonces a «esas malditas cuestiones eternas», como decía Dostoievski, y comprenderán por qué un revolucionario tan audaz como ellos mismos, tan adversario aparentemente como ellos de la Trascendencia, y tan poco místico de temperamento, exclamaba un día: «Pienso en Dios desde que existo.» En este grito de Proudhon[11], que Marx ridiculizaba de tardío en las chocheces metafísicas, es toda la humanidad la que da testimonio y que, hasta en sus negaciones, reclama el aire sin el cual se ahoga.

La existencia socialmente más perfecta y socialmente más dichosa sería la cosa más inhumana, si no fuera para la vida interior, del mismo modo que ésta no sería en fin de cuentas más que una mixtificación, si se replegase sobre sí misma en un egoísmo refinado. Conforme con la negación recogida de Feuerbach y ya preparada por Hegel, el sistema de Marx acaba

[9] Pensamos aquí mucho menos en los avatares políticos de una revolución que en las íntimas deformaciones operadas por la fe marxista en aquellos a quienes coge por entero.

[10] N. GUTERMAN y H. LEFÈBVRE, *La conscience mystifiée,* 1936, pp. 250-1.

[11] *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église,* nouv. éd. t. I, 1930, p. 283.

en un socialismo que es un temporalismo absoluto. Ciertamente se acaba así, contra las exigencias íntimas de un pensamiento que era demasiado poderoso para no romper de antemano los muros de la prisión que se construía: es lo que recientemente establecía una exégesis perspicaz, de la que hay que desear que sea para la doctrina el principio de una saludable evolución[12]. Pero atendiendo al sistema explícitamente constituido, hay que decir que su temporalismo no solamente es quimérico en sus esperanzas tanto como insostenible en sí mismo: es absolutamente indeseable. Constituye una visión de un mundo sin relieves: la más incomprensible regresión del hombre, en el supuesto de que se acomodase a ella; su más horroroso suplicio en caso contrario. El hombre social, el hombre histórico de Marx no tiene más que dos dimensiones[13]. El sentimiento de lo Eterno, la conciencia recuperada en fin de la Presencia del Eterno debe restituirle su profundidad[14].

Cuán agradecidos estamos, pues, a la Iglesia por recordarnos siempre, *oportune et importune,* nuestra condición esencial, por ese perpetuo *sursum* y por ese perpetuo *redi ad cor* a que ella nos obliga. Nada resulta más superficial que el reproche que se le dirige, de perder de vista las realidades inmediatas y descuidar los apremiantes intereses del hombre al hablarle siempre del más allá. Pues, a la verdad, el más allá está infinitamente más cercano que el porvenir, infinitamente más próximo que lo que nosotros llamamos presente. Es lo Eterno instalado en el corazón de todo desarrollo temporal al que anima y orienta. Es el verdadero Presente, sin el que el mismo presente no es más que polvo inasible. Si los hombres de hoy están tan trágicamente *ausentes* unos de otros, es ante todo porque están ausentes de sí mismos, una vez abandonado lo Eterno que es lo único que les arraiga en el ser y les permite comunicar entre sí.

Tal es, pues, ante todo, el papel social de la Iglesia: nos vuelve a esa

[12] Gastón FESSARD, *La main tendue. Le dialogue catholique-comuniste est-il possible?* 1937, apéndice: El comunismo, fin de la alienación humana (pp. 211-244). Ver también Jean DANIÉLOU, *La foi en l'homme chez Marx,* en *Chronique sociale de France,* marzo y abril 1938.

[13] Marx no es aquí más que un ejemplo, el más importante por el vigor de su pensamiento como por la amplitud de su influencia. Cfr. B. MUSSOLINI, *El fascismo, doctrina, instituciones,* primera parte, n. 6: «Fuera de la historia el hombre no es nada.» Excelente estudio sobre el carácter histórico del hombre según Marx, en *La Vie intellectuelle* del 10 de septiembre de 1937, por P. L. LANDSBERG, *Marx y el problema del hombre.*

[14] San AGUSTÍN, *In Joannem,* tract. 38, n. 10: «Ut ergo tu sis, transcende tempus.» «A un humanismo individual exclusivo, escribe Jean LACROIX, vemos cómo substituye poco a poco un humanismo colectivo no menos exclusivo. Con el fascismo como con el comunismo el *hombre social* amenaza con convertirse en un nuevo ídolo. Tanto en un caso como en otro, la inquietud no puede dejar siempre de avivarse sin jamás llegar a término, puesto que es el hombre —individual o social— el que sigue siendo la medida de todas las cosas.» *Itinéraire spirituel,* 1937, p. 115. Ningún humanismo menos «real» que el humanismo puramente humano.

comunión que nos expone todo su dogma y nos prepara toda su acción. Con todo, si bien es verdad que la *comunión* de personas es *sociedad* en el más profundo de los sentidos, no lo es menos que se trata de una sociedad de estructura enteramente distinta a la de las sociedades temporales que son necesarias en la vida de la humanidad[15]. Ahora bien, sobre la buena marcha de estas sociedades, la Iglesia, que no es «de este mundo», evidentemente no tiene sino una competencia de orden muy general, que no desciende hasta los detalles técnicos. Por consiguiente, si en el primer caso la expresión «catolicismo social» podía parecer un pleonasmo, en el segundo caso su empleo exige, no ciertamente una restricción, pero tal vez alguna reserva. Más que una doctrina fijada en todos sus puntos, define una actitud y una orientación. Pues la misión propia de la Iglesia no es más dirigir habitualmente el movimiento social que el movimiento intelectual, aunque puede ejercer tanto sobre uno como sobre otro, y por caminos muy diversos, un influjo incomparable[16]. También no dejan de tener alguna razón, por ejemplo, los que observan que la Iglesia se vio en ocasiones cogida de improviso por los problemas nuevos que, en el siglo pasado, planteaba un desarrollo económico sin precedentes[17], ni por el contrario tienen toda la razón quienes, ante el doble fenómeno de la incredulidad creciente de las masas y del éxito que en ellas encuentran tantas utopías nefastas, exclaman como única explicación: «¡Si hubiesen escuchado la voz de los Papas!» La obediencia, siempre necesaria, no basta siempre para todo, y el Papado no siempre ha hablado en seguida. No fue carencia por su parte, sino que no hubo entre los católicos bastantes hombres que viviesen intensamente su fe y se hallasen íntimamente compenetrados con la vida social de su siglo, hasta el punto de percibir inmediatamente las necesidades que iban aflorando y buscar, según su competencia y bajo su propia responsabilidad, las soluciones requeridas. El defecto de iniciativa precedió al defecto de sumisión, a veces muy real y por lo mismo más discernible. Ciertamente se puede desear que la misma Iglesia, en virtud de ese instinto maternal que

[15] La oposición entre *comunión y sociedad* —existencia interna y mundo objetivo, Reino de Dios y reino de César, mundo del «nosotros» y mundo del «eso»— ha sido fuertemente subrayada por N. BERDIAEFF, *Cinco meditaciones sobre la existencia*, 1936. Excelente puntualización por Paul ARCHAMBAULT, *Le drame de la liberté dans la philosophie de Berdiaeff*, en *Politique*, 1937, pp. 140-142. fr. Martín BUBER, *Yo* y *Tú*, p. 155.

[16] Volvemos a encontrar aquí un problema análogo a los dos problemas clásicos del «poder indirecto» de la Iglesia sobre el poder temporal y de la «filosofía cristiana», que han conocido tanto uno como otro en estos últimos años un favorable remozamiento. Si bien estos tres problemas, cuyos datos están lejos de ser rigurosamente paralelos, reclaman cada cual una solución original, con todo, en el principio de estas soluciones, encontraríamos la misma distinción pascaliana de los *órdenes*. Cfr. *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, en *Revue des sciences religieuses*, 1932, pp. 329-354; *Sur la philosophie chrétienne*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1936, pp. 225-253.

[17] Así PROUDHON, en un tono violentamente panfletario: *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. 3, 1932, pp. 17-19.

previene los males de sus hijos, suscite y acelere el trabajo que se impone. Pero no hay que escandalizarse de que no siempre ocurra así, del mismo modo que no cabe el autorizarse uno mismo a refugiarse en la abstención. ¿Podemos razonablemente exigir de la autoridad de la Iglesia otra cosa que el llamamiento a cumplir la ley moral, el atento control de las iniciativas, el apoyo de aquellas en las que reconoce su Espíritu, en fin las intervenciones apropiadas para dirimir los conflictos eventuales y para consagrar lo esencial de las soluciones halladas? [18]

La Iglesia se ha pronunciado así sobre muchos puntos de doctrina social. Sin embargo, no substituye ella a los hombres de Estado para elaborar «programas», en el sentido exacto y completo de la palabra, o para proponer «planes». Todos sus hijos no pueden ser tampoco autoridades sociales o reformadores sociales. Es además normal que se halle entre sus filas una gran diversidad de opiniones y también de funciones. Pero, sobre el mismo plano de las sociedades terrenas, la Iglesia aporta en realidad mucho más que un programa, y para la realización de los mejores programas sus verdaderos hijos aportan mucho más que un consentimiento exterior y unas competencias técnicas. Pues según una expresión de san Gregorio Magno que resume toda la enseñanza tradicional recogida en este libro, *in sancta Ecclesia unusquisque et portat alterum et portatur ab altero* [19]. Ahora bien, el sentimiento de una común salvación y de una solidaridad de todos respecto a todos es la mejor preparación para las tareas sociales, y para cada uno la mejor introducción al «catolicismo social». No es, repitámoslo, que se trate de trasponer pura y simplemente al plano natural lo que la fe nos enseña del mundo sobrenatural: esto sería transformar una realidad divina, que debe ser creída y vivida en el misterio —*mysterium unitatis* [20]—, en vana ideología: laicismo temerario, a propósito del cual se podría hablar una vez más de verdades cristianas caídas en la locura... Aunque, cuando los cristianos se hacen demasiado sensibles a las razones de los prudentes de este mundo, Dios se sirve no pocas veces de esta locura que no es conforme a su sabiduría. Pero ninguna preocupación por distinguir los dos órdenes, natu-

---

[18] Lo mismo que no pertenece a la Iglesia el promover directamente el bien de la sociedad terrestre, ésta por su parte no debe intentar copiar la ciudad trascendente. El ideal de la caridad unificadora se degradaría a sí mismo, si olvidase que se trata ante todo de instaurar, en una inestabilidad que obliga a reemprender siempre de nuevo la tarea, el reino de la justicia social. Así «el precepto de caridad tiene por consecuencia necesaria producir el precepto de justicia», contrariamente a una interpretación monstruosa que ha hecho muy a menudo blasfemar del nombre cristiano. Ver la admirable página de san AGUSTÍN, *In I Jo.*, tr. 8, n. 5; (P. L. 35, 2038-9. Texto 53). Cfr. YVES DE MONTCHEUIL, *Le rôle du chrétien dans l'Église*, en *Mélanges théologiques*.

[19] *In Ezechielem*, l. 2, hom. 1, n. 5 (P. L. 76, 939); cfr. *Moralia in Job* (76, 126 A). CRISÓSTOMO, *In I Cor.*, hom. 44, n. 4 (P. G. 61, 378-9); *in II Cor.*, hom. 27, n. 4 (588-90).

[20] PEDRO DAMIANO: «unitatis arcanae mysterium» (P. L. 145, 239). CIPRIANO, *Epist.* 75, c. 11, n. 3: «unitatis sacramentum» (BAYARD, t. 2, p. 288).

ral y sobrenatural, debe impedir que la fe lleve su fruto. No es ésta un depósito de verdades muertas que se ponen «respetuosamente aparte» a fin de organizar sin ellas toda la vida. Si de abajo a arriba la discontinuidad es radical, de arriba a abajo por el contrario debe haber una influencia. La caridad, para mantenerse sobrenatural, no ha de hacerse inhumana: al igual que lo sobrenatural, sólo se concibe encarnado. Quien se somete a su ley, lejos de librarse con ello de sus bienes naturales, pone al servicio de las sociedades, de las que la naturaleza le ha hecho miembro, una actividad tanto más eficaz cuanto que el principio es más libre[21]. Ningún problema humano, ninguna preocupación humana puede hallarle extraño: todos despiertan en él un eco tanto más profundo cuanto es más consciente de sus repercusiones eternas. El servicio de sus hermanos es para él la única forma de aprendizaje de la caridad unitiva. Por muy libre que se halle de toda ilusión, por bien defendido contra todos los sueños objetivistas del progreso, por resistente que sea a la utopía y poco indulgente para con toda clase de eudemonismo social, no puede permanecer satisfecho. No puede tampoco ser más del mundo presente que de sí mismo. La comunión espiritual a que aspira no está más acá, sino más allá de la armonía social a la que no puede renunciar. Por poca libertad que reivindique justamente en lo concreto de su tarea, le es imposible no buscar establecer entre los hombres relaciones más conformes con la realidad cristiana. En la medida de sus fuerzas y según su propia vocación —pues los dones del Espíritu son diversos, y en la unidad de un mismo cuerpo cada miembro tiene su función diferente[22] —trabajará en ello apasionadamente. Si fracasa, se sentirá mortificado en su propia carne, y aun suponiendo que desespere, no quedará resignado.

MYSTERIUM CRUCIS

Cualquiera que sea el dominio a donde le haya conducido su reflexión, el cristiano es siempre llevado, como por un peso natural, a la contemplación de la Cruz.

---

[21] El catolicismo nos desata y a la vez nos ata; nos desata de toda forma social terrestre, y nos ata a toda sociedad terrestre; contra todo anarquismo, el más substancialmente conservador de los principios, y contra todo conformismo, el más radicalmente revolucionario, puesto que nunca es de determinada forma social de lo que está descontento, sino de todo lo que lleva la marca de la debilidad y caducidad terrena. Hemos tratado por nuestra parte de explicar esto en algunas páginas de *Paradoxes* (édition du Livre français, 1947). El catolicismo nos impide el ser jamás esclavos en nuestro servicio, porque interioriza el vínculo social (cfr. AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae catholicae,* 1. I, c. 30, n. 63; P. L. 32, 1336. Jacques MARITAIN, *Le chrétien et le monde,* en *La Vie intellectuelle,* 10 abril 1938).

[22] *Sacramentario gelasiano,* invocación al Espíritu, «in diversitate donorum mirabilis operator unitatis» (WILSON, p. 123).

Todo el Misterio de Cristo es un misterio de resurrección, pero también un misterio de muerte. Uno no está nunca sin el otro, y una misma palabra lo expresa: La Pascua. *Pascua* es *tránsito*[23]. Alquimia de todo el ser, separación total de sí mismo, a la que nadie puede jactarse de escapar. Negación de todos los valores naturales en su ser natural, renunciamiento a aquello mismo por lo que el individuo se había superado.

Por auténtica y pura que sea la visión de unidad que inspira y orienta la actividad del hombre, debe primero extinguirse para hacerse realidad. La gran sombra de la cruz debe recubrirla. La humanidad no se unirá si no renuncia primero a tomarse a sí misma como fin. El hombre, en efecto, quiere y ama en el fondo a la humanidad con el mismo movimiento natural con que se quiere y se ama a sí mismo. Ahora bien, Dios es esencialmente Aquél que no admite nada partido, Aquél a quien únicamente hay que amar bajo pena de no amarle nada[24]. Y si bien es verdad que a fin de cuentas sólo se amará a la humanidad por ella misma, y no con un amor egoísta, si se la ama en Dios único Amado, esta verdad con todo no aparece al principio con tal evidencia concreta, que suprima la realidad del sacrificio. El humanismo no es espontáneamente cristiano. El humanismo cristiano debe ser un humanismo *convertido*. De ningún amor natural se pasa llanamente al amor sobrenatural. Es necesario perderse para encontrarse. Dialéctica espiritual, cuyo rigor se impone tanto a la humanidad como al individuo, es decir, tanto a mi amor del hombre y de los hombres como a mi amor por mí mismo. Ley del *éxodo*, ley del *éxtasis*...[25] Si nadie debe evadirse de la humanidad, la humanidad entera debe morir a sí misma en cada uno de sus miembros para vivir, transfigurada, en Dios. Sólo hay fraternidad definitiva en una común Adoración. *Gloria Dei, vivens homo:* pero el hombre no accede a la Vida, en la única sociedad que puede existir, si no es por la *soli Deo gloria.* Tal es la Pascua universal, que prepara la Ciudad de Dios.

Por Cristo moribundo en la cruz, se renuncia y muere la humanidad entera que él llevaba en sí. Pero este misterio es todavía más profundo. El que llevaba en sí a todos los hombres estaba abandonado de todos. El hombre universal murió solo. Plenitud de la *kénosis* y perfección del sacrificio. Era necesario ese abandono —incluso del Padre— para operar la reunión. Misterio de soledad y misterio de desgarramiento, único signo

[23] Para subrayar esta unidad del doble misterio de muerte y de resurrección, los antiguos hacían derivar «pascha», por una etimología fantástica, de πάσχειν así MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pasión* (CAMPBELL BONNER, *Mélanges Cumont*, p. 111) y TERTULIANO, *Adversus Judaeos*, 10 (P. L. 2, 630 B); cfr. IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 4, 1 (P. L. 7, 1000 B); ODÓN DE OURSCAMP, *Quaestiones*, pars. 2.ª, q. 190 (PITRA, *Analecta novissima*, t. 2, p. 75). Contra, AGUSTÍN, *In Joannem*, tr. 55, n. 1 (P. L. 35, 1784-1785). Cfr. PSEUDO-AMBROSIO (P. L. 17, 673 A). AGUSTÍN, *In psalm.* 58, n. 2 (P. L. 32, 841-42); *De Civitate Dei*, 1. 16, c. 43, n. 1 (41, 522). BERNARDO, *De resurrectione Domini*, sermo 1, n. 4 (183, 281). TEXTO 54.

[24] Ver san JUAN DE LA CRUZ, Subida, 1. 3, c. 12 (ed. SILVERIO, t. 2, pp. 263-5).

[25] Cfr. R. HAMEL, *Humanisme et Christianisme*, en *Revue apologétique*, junio 1930.

eficaz de la unidad. Espada sagrada, que llega hasta separar el alma del espíritu, pero para hacer penetrar la Vida Universal:

¡Oh Tú que eres solo entre los solos, y todo en todos![26]

«Por el madero de la cruz, concluye san Ireneo, se ha manifestado a todos la obra del Verbo de Dios: Sus manos están extendidas para recoger a todos los hombres. Dos manos extendidas, pues dos son los pueblos dispersos sobre la tierra. Una sola Cabeza en el centro, pues hay un solo Dios por encima de todos, en medio de todos y en todos.»[27]

---

[26] PSEUDO-CRISÓSTOMO (¿HIPÓLITO?): Texto 55. EFRÉN, sermón 6 de semana santa, n. 17 (*Hymni et sermones*, ed. LAMY, t. 1, p. 502). La cruz, ante todo símbolo de separación: CLEMENTE, *Excerpta ex Theodoto*, 42 (St., t. 3, p. 120); cfr. *Stromata*, 1. 2, c. 20 (t. 2, p. 172).

[27] *Adversus Haereses*, 5, 17, 4 (P. G. 7, 1171-2). Cfr. *Demostración*, c. 34 (P. O. 12, 773). ORÍGENES, *In Exodum*, hom. 11, n. 4 (B., p. 255). HIPÓLITO, *Sobre el Anticristo*, c. 4 (ACHELIS, pp. 6-7). CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 13, c. 28: «Extendió sus manos sobre la cruz, para abrazar al universo» (P. G. 33, 805). RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Quomodo Christus ponitur in signum populorum* (P. L. 196, 524-5). RABANO MAURO, poema 80:

Expansis manibus sic totum amplectitur orbem
In cruce confixus Christus in arce Deus.

(M. G. H., *Poetae latini aevi carolini*, t. 2, p. 234).

TEXTOS

1
GREGORIO DE NISA

De la doble naturaleza del hombre

...«En Cristo Jesús, dice el Apóstol, no hay hombre ni mujer.» Sin embargo, la Escritura afirma que el hombre fue de este modo dividido. Es preciso, pues, que la formación de nuestra naturaleza haya sido doble: una, a semejanza de Dios; otra, que comporta la diferenciación de sexos. Esto es lo que parece indicar el texto sagrado, si se considera el orden de las palabras. Pues primero dice: «Dios hizo al hombre a su imagen»; después añade: «los hizo macho y hembra», y esto último no puede referirse a ningún objeto semejante a Dios. La Escritura nos da con ello, creo yo, una elevada y sublime enseñanza, que es la siguiente.

El hombre viene a ser el término medio entre dos extremos: la naturaleza de Dios, enteramente espiritual, y la de la bestia irracional. Es fácil reconocer en el compuesto humano la parte de cada uno de estos dos elementos. Pues de la naturaleza divina el hombre posee la razón y la inteligencia, que no conoce sexo; de la naturaleza irracional recibe su cuerpo, dividido en dos sexos. Ambos elementos se encuentran absolutamente en todo individuo que participe de la vida humana. Pero el orden seguido por el narrador nos enseña que el elemento intelectual es primero, y que la comunión y el parentesco con el elemento irracional le fueron sobreañadidos al hombre. Moisés, en efecto, dice primero que Dios «creó al hombre a su imagen», mostrando con ello —como dice también el Apóstol— que en un ser semejante no hay macho ni hembra. ¿Qué nos enseña, pues, esto? Ruego que nadie se irrite contra mí, si me remonto un poco hacia arriba para aclarar esta materia.

Dios, por naturaleza, es todo bondad. El es toda bondad concebible, o mejor, sobrepasa toda bondad que pueda concebirse y ser comprendida. No crea, por

consiguiente, la vida humana por otro motivo que porque es bueno. Siendo así, y habiendo emprendidò por lo mismo la formación de la naturaleza humana, no quiso manifestar a medias la fuerza de su bondad, dándole al hombre una parte de sus bienes y negándole celosamente la comunicación de los otros. Pero la perfección de la bondad aparece en El por el hecho de suscitar al hombre de la nada al ser y de colmarle de todo bien. Ahora bien, la lista de estos bienes es tan larga que resulta imposible enumerarlos. Por ello están todos abreviadamente contenidos en la palabra sobre el hombre hecho «a imagen de Dios». Pues es como si se dijese que Dios hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien...

Entre todos estos bienes, está el de ser libre de la necesidad y no estar sometido al dominio de la Naturaleza, sino de poder uno determinarse libremente conforme a su juicio. Pues la virtud es independiente y señora de sí misma... Pero si la imagen fuera en todo semejante a la belleza de su Modelo, no sería ya su imagen sino que se confundiría con El. ¿Qué diferencia percibimos, pues, entre lo Divino y lo que se le asemeja? Esta: que lo Divino es increado, mientras que el hombre existe por creación. Y esta diferencia lleva consigo muchas otras. Todos, en efecto, reconocen que la Naturaleza increada es inmutable, y que permanece siempre la misma, mientras resulta imposible que la criatura permanezca sin cambiar. Pues el mismo paso del no ser al ser es ya un movimiento, por el cual lo que no era pasa a ser, por obra de la voluntad divina... También el ser que comienza por un cambio conserva una afinidad con el cambio... Por eso Aquél que, según dice la Escritura, ve todas las cosas antes de su nacimiento, habiendo examinado, o mejor, habiendo visto de antemano por la fuerza de su conocimiento anticipador de qué lado se inclinaría el movimiento de elección libre e independiente del hombre, tan pronto como vio lo que sería, añadió a la imagen la división en macho y hembra: división que, cómo queda dicho, se emparenta con la naturaleza irracional.

La causa de esta división de sexos, sólo pueden conocerla a fondo los que han contemplado la verdad y nos han transmitido la Palabra. En cuanto a nosotros, buscando la verdad según nuestros medios por conjeturas, y por imágenes, expondremos lo que nos ha venido a la mente, sin afirmarlo absolutamente, sino sometiéndolo, a manera de ejercicio, a la benevolencia de nuestros oyentes. ¿Qué hemos, pues, «excogitado» a este respecto?

La frase que dice que Dios ha hecho al hombre designa, por la indeterminación de esta palabra, a toda la naturaleza humana[1]. Pues el nombre de Adán no ha sido dado ahora al objeto creado, como lo es en las narraciones que siguen. Pero el hombre creado no tiene un nombre particular, es el hombre universal[2]. Por esta designación universal de la naturaleza[3] somos, pues, invitados a comprender que la Providencia y el Poder divinos abrazan todo el género humano en la primera creación. Pues no hay que atribuir a Dios nada indeterminado en la formación de los seres, sino que cada ser recibe límite y medida, constituidos por la Sabiduría del Creador. Del mismo modo, pues, que un hombre individual está delimitado por sus dimensiones corporales y se puede medir la cantidad de substancia contenida en la forma exterior de su cuerpo, así también me parece que el pleroma de la humanidad ha sido encerrado como en un solo cuerpo por el Poder providente del Dios del

1 ἅπαν ἐνδείκνυται τό ἀνθρώπινον
2 ὁ καθόλου ἐστίν
3 τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει

universo[4], y es esto lo que nos enseña la frase que dice que Dios hizo al hombre a su imagen, y que lo hizo a imagen de Dios. Pues la imagen no está en una parte de la naturaleza, ni la gracia en uno de los individuos que contempla, sino que esa virtud se extiende a toda la raza entera[5]. Tenemos también un indicio de ello en el hecho de que el espíritu habita igualmente en todos: todos poseen la facultad de pensar, de prever, y todas las demás prerrogativas por las que la Naturaleza divina se refleja en su imagen. Ninguna diferencia a este respecto entre el hombre formado cuando la primera creación del mundo y el que vendrá al fin del universo: ambos llevan igualmente sobre sí mismos la imagen divina. Por eso todo el conjunto fue llamado un solo hombre, ya que para el divino Poder nada es pasado ni futuro, sino que todo cuanto esperamos queda abrazado con el presente en el Poder que lo contiene todo.

Por tanto, toda la naturaleza humana, desde los primeros hombres hasta los últimos, es una sola imagen del Ser[6]. En cuanto a la división del género en macho y hembra, fue añadida, según me parece, por la razón que ya he dicho...

Sobre la formación del hombre, c 16 (P.G. 44, 181-185).

2

GREGORIO DE NISA

La naturaleza humana universal

...¿Será nuestra exposición conforme a la verdad? La misma Verdad es quien lo sabe. Respecto a nosotros, he aquí lo que más o menos nos viene a la mente.

Repito primero lo que ya ha sido indicado más arriba: «Hagamos, dice Dios, al hombre a nuestra imagen y semejanza.» Hay que entender aquí que la imagen de Dios tiene su cumplimiento en el conjunto de la naturaleza humana[1]. Pero Adán no había sido todavía hecho. Pues Adán, según la etimología de la palabra, significa «hecho de tierra», si hemos de creer a los hebraístas. Por eso el Apóstol, excelentemente instruido en la lengua de sus padres, llama al hombre «terroso», que es la traducción de la palabra Adán en griego.

Por tanto, el hombre hecho a imagen de Dios, es la naturaleza comprendida como un todo. Es lo que lleva la semejanza divina. Y el hombre fue hecho por la sabiduría todopoderosa de Dios de tal suerte, que no es solamente una parte del Todo, sino la naturaleza total que existió de una vez[2]. Pues Aquél que tiene como en

---

4 καθάπερ ἐν σώματι ὅλον τό τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῆ προγνωστικῆ δυνάμει παρά τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι.

5 ἐφ'ἅπαν τό γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη διήκει δύναμις

6 πᾶσα τοίνυν ἡ φύσις ἡ ἀπό τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκουσα, μία τις τοῦ ὄντος ἐστίν εἰκών.

1 'Η μέν οὖν εἰκών τοῦ θεοῦ, ἡ ἐν πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεωρουμένη, τό τέλος ἔσχεν.

2 ἅπαν ἀθρόως τό τῆς φύσεως πλήρωμα.

su mano los límites de todas las cosas, como dice la Escritura, y que conoce todas las cosas antes mismo de su nacimiento, sabía hasta qué número de individuos había de alcanzar la multiplicación del género humano. Y veía también lo que ocurriría con nosotros: cómo nos rebajaríamos a una condición inferior, y, perdiendo por nuestra culpa el grado de nuestra dignidad propia por el que éramos iguales a los ángeles, nos aproximaríamos a las criaturas de categoría inferior. Entonces mezcló en su imagen algunos rasgos del bruto. Pues no hay que pensar que en aquella divina y bienaventurada Naturaleza exista una división de sexos; sino que, habiendo Dios transferido al hombre lo que es propio de la naturaleza animal, atribuyó a nuestra especie un modo de propagación que no era de ninguna manera conforme con la excelencia de nuestra creación primera. En efecto, esta facultad de crecer y reproducirse no la dio Dios al género humano cuando lo creó a su imagen, sino que cuando hubo hecho en él la división de sexos, entonces dijo: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra.»[3]

Sobre la formación del hombre, c. 22 (P. G. 44, 204-205).

3

SEVERO DE ANTIOQUÍA

Sobre una fosa común

Esta solemnidad es la conmemoración de los hombres pobres y de los extranjeros que, durante el largo lapso de tiempo transcurrido hasta este día, han dado fin a su existencia, y ahora reposan en esta fosa común como en una hospedería, después de haber devuelto a la tierra su carne formada de barro que fue unida a un alma imagen de Dios.

No atendamos solamente al exterior de la ceremonia, sino sepamos penetrar su espíritu. Los que la establecieron sabían que Cristo murió, no por éstos o aquéllos, sino por todos los hombres, y que resucitó igualmente por todos... Recogiendo, pues, ellos mismos el pensamiento de su Señor, y proclamando con los hechos el común aprovechamiento de la ayuda divina, decretaron que se celebrase en ocasión determinada la conmemoración de todos aquellos que aquí abajo estuvieron privados de toda parentela y de toda amistad según la carne, teniendo en cuenta aquella reunión que Pablo contemplaba cuando decía: «en donde no hay ya ni griego ni judío, ni bárbaro ni escriba, ni circunciso ni incircunciso, ni esclavo ni libre: sino que Cristo es todo en todos».

Teníamos, pues, que venir todos en masa a esta ceremonia[1], por razón de nues-

[3] Se notará en este capítulo XXII el lujo de expresiones que designan el todo de la naturaleza humana. Comparar entre otros textos, una página del discurso sobre la frase «entonces el mismo hijo será sometido» (P. G. 44, 1316): ὅλον τό φύσεως - ἓν κατα το συνεχές σῶμα γενόμενον - παντός τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν σώματος.

[1] Apenas había asistido nadie a la ceremonia tradicional cuyo sentido se explica aquí. Severo pronunció unos días más tarde esta homilía para reprochar a su pueblo: «Hace cinco días, cuando celebrábamos la conmemoración más importante de la piedad, a la que debiera haber acudido todo el mundo, no vimos por así decir ni un solo fiel. No había nadie más que

tra comunidad de naturaleza, y rendir a la santa sepultura de los que partieron antes que nosotros el homenaje que otros nos rendirán más tarde... Convendría también que esta costumbre nos recordase que Cristo murió y resucitó por todos, y nos haga reflexionar que Aquél que es honrado en los pobres y en los extranjeros, es el mismo Cristo que ha dicho: «Cuantas veces hicisteis esto al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis.» Elevándonos después de este modo, deberíamos remontarnos al altísimo pensamiento de que estos muertos, a quienes se desprecia como gente de poco, son grandemente honorables por la dignidad de la imagen divina. Acordémonos, en fin, de que también Cristo, siendo rico, se hizo pobre para que nosotros nos enriqueciésemos con su pobreza; de tal manera pobre, que no tuvo una piedra donde reclinar su cabeza, y su cuerpo tuvo que ser depositado en un sepulcro ajeno...

Homilía 76 (P. O. t. 12, pp. 136-138)[2].

4

SAN AGUSTÍN

Adán disperso y reunido

«Juzgará a todo el universo con justicia.» No a una parte, pues no compró una parte solamente. Ha de juzgar el todo, porque pagó rescate por el todo. Habéis oído lo que dice el Evangelio: que «cuando venga, recogerá a los elegidos de los cuatro vientos». Recoge a los elegidos de los cuatro vientos, por consiguiente de todo el universo. Pues el mismo nombre de Adán, como os he dicho más de una vez, significa el universo según la lengua griega. Comprende, en efecto, cuatro letras: A, D, A y M. Ahora bien, en griego el nombre de cada una de las cuatro partes del mundo comienza por una de estas cuatro letras: Oriente se dice «Anatolé», Occidente «Dysis», Norte «Arctos» y Mediodía «Mesembría»; lo que hace «Adam»[1]. Adán mismo está, pues, extendido ahora por toda la superficie de la tierra. Concentrado antes en un solo lugar, cayó y, al romperse en cierta manera, ha llenado con sus restos todo el universo. Pero la misericordia divina recogió de todas partes los

Nos en el Oficio divino, y tuvimos a la vez que entonar y responder a las preces...» (*Ibid.*, p. 135-6).

[2] Cfr. GREGORIO NISENO: *Sobre el amor a los pobres*, sermón 1 (P. G. 46, 460, 465 B, 476 C-D).

[1] Cfr. PSEUDO-CIPRIANO: *De montibus Sina et Sion*, c. 4 (HARTEL, vol. 3, pars. 3, p. 107-8). SEVERIANO DE GABALA: *Sobre la creación*, discurso 5, n. 3 (P. G. 56, 474). ALCUINO: *in Joannem* (P. L. 100, 777). WALAFRIDO STRABON: *Expositio in quatuor evangelia* (114, 861). AMALARIO: *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. 7 (105, 1.004-5). REMIGIO DE AUXERRE: *In psalmum* 99 (131, 653-4). *Libro de Enoch*, versión eslava, c. 30. ZÓSIMO PANOPOLITANO (alquimista egipcio, principios del siglo IV), en SCOTT-FERGUSON: *Hermetica*, vol. 4, páginas 106-7 y 123.

fragmentos, los fundió en el fuego de su caridad, y ha reconstruido su unidad rota[2]. Es una obra que sabe hacer este Obrero: que nadie, pues, desespere. Obra inmensa, es verdad, pero pensad quién es el Obrero. El rehace lo que había hecho; reforma lo que había formado. «Juzgará a todo el universo con justicia, y a los pueblos en la verdad.»[3]

Sobre el salmo 195 n. 15 (P. L. 37, 1236).

5
DURANDO DE MENDE

La triple pared derribada

Este himno del «Gloria in excelsis» no es solamente el de los ángeles, sino también el de los hombres que se felicitan entre sí de que la mujer que había perdido el dracma haya encendido ya su lámpara para hallarlo, y de que el pastor, dejando sus noventa y nueve ovejas, haya ido ya a buscar la única oveja perdida.

Pues antes del nacimiento de Cristo, había tres murallas de enemistad: la primera entre Dios y el hombre; la segunda, entre el hombre y el ángel; la tercera entre el hombre y el hombre. El hombre, en efecto, por su desobediencia, había ofendido al Creador; por su caída había impedido la restauración de los ángeles; y por la diversidad de sus ritos, se había separado de sí mismo: por un lado el judío tenía sus ceremonias, por otro el gentil practicaba su idolatría.

Pero he aquí que Nuestra Paz, viniendo sobre nosotros, hizo de esas fracciones opuestas un solo ser, y destruyó las diversas paredes. Borró el pecado, y reconcilió

[2] Este simbolismo (transposición del mito tan extendido del Gigante primordial desmembrado y después reconstruido) tuvo una prolongada aceptación. Se combinó espontáneamente con el simbolismo de la cruz (ver infra, texto 48). RABANO MAURO lo desarrolla en la 12.ª figura de su *De laudibus sanctae crucis* (en 815), en donde representa las cuatro letras del nombre de Adán en forma de cruz, y que comenta mediante un paralelo entre el viejo y el nuevo Adán (P. L. 107, 195-8 y 277).

Ver también PAULO DIÁCONO, *Hom. 98 de tempore* (P. L. 95, 1286 B-C). AMALARIO, *De ecclesiasticis officiis*, 1. I, c. 14 (P. L. 105, 1.031 D); *De ordine antiphonarii*, c. 33 (1285 D). HONORIO DE AUTÚN, *Gemma animae*, 1. 3, c. 42; *Sacramentarium*, c. 4; *Elucidarium*, 1. I, c. 11 (P. L. 172, 654-5, 741, 1117). SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, 1. 6, c. 4 (P. L. 213, 254).

[3] Cfr. *In Joannem*, tract. 9, n. 14 y tract. 10, n. 12. Explicación análoga en el sermón 173, n. 2: «Ille enim qui quaerit ovem perditam, et quam quaerit novit, et ubi quaerat, et quomodo ejus membra dispersa colligat, et in unam salutem redigat, et ita restituat ut eam ulterius non perdat» (P. L. 35, 1465 y 1473; 38, 938). *Sermo* 90, n. 1: «Venit unus contra unum; contra unum qui sparsit, unus qui colligit» (38, 563). RUPERTO, *In Reg.* 1. 3, c. 13: «... De corpore igitur Adae, quod per quatuor mundi plagas diffusum est, templum dominici corporis sumptum est» (167, 1156 A).

así al hombre con Dios; reparó la caída, y reconcilió así al hombre con el ángel[1]; abolió los diversos ritos y reconcilió así al hombre con el hombre.

Debemos, pues, decir con el Apóstol que El restauró las cosas, las del cielo y las de la tierra. Por eso aquel inmenso ejército celestial cantaba: «Gloria a Dios en las alturas», es decir, a los ángeles que jamás han pecado y no han tenido discordia alguna con Dios; «y en la tierra paz a los hombres», es decir, a los judíos y a los gentiles «de buena voluntad», que hasta el nacimiento de Cristo estaban en discordia con Dios y con los ángeles. De ahí viene también que el ángel hable a los pastores y se regocije con ellos: es que se ha restablecido la paz entre los ángeles y los hombres. Además un Dios nace hombre: se ha restablecido la paz entre el hombre y Dios. Finalmente, nace en el pesebre del buey y del asno: se ha restablecido la paz entre los hombres; pues el buey figura el pueblo judío, y el asno el pueblo gentil.

Tratado de los Oficios divinos, 1. 4, c. I (ed. de 1672, p. 109). Cfr. c. 33 (pp. 147-8), sobre el Prefacio[2].

6

CARDENAL DU PERRON

La salvación por la unidad

Dios por su bondad inestimable y por su Sabiduría incomprensible, dignándose tomar el cuidado de prepararnos y encaminarnos desde el curso de esta vida a la felicidad eterna que le plugo prometernos y reservarnos en la otra, escogió para este efecto la manera más correspondiente y proporcionada a la excelencia y dignidad de su naturaleza. Y por lo tanto como El es uno, y principio de toda unidad, es decir la misma unidad, en lugar de salvarnos por vías distintas y particulares, nos ha obligado a abrazar los medios y condiciones de nuestra salvación en unidad. «El es uno, dice san Agustín *(In psalm.* 101), la Iglesia es unidad, nadie responde al uno sino la unidad.» Es decir, no se contentó con adquirirnos y poseernos separadamente como otros tantos sujetos esparcidos y dispersos, sino que quiso que la misma alianza cuyo contrato entre El y nosotros cumplió El aquí, nos estrechase también unos con otros en una común sociedad, para constituir bajo la autoridad de su nombre una especie de cuerpo espiritual, y una forma de Estado y de República. «Jesús tenía que morir, dice san Juan, por la salvación de su pueblo, y no solamente de su pueblo, sino a fin de unir a los hijos de Dios, que estaban dispersos, y convocarlos y reunirlos en uno.»

Réplica a la Respuesta del Serenísimo Rey de la Gran Bretaña (París, 1620). Prefacio.

---

[1] Cfr. REMIGIO DE AUXERRE, *In psalmum* 71: «Ipse etiam murum erectum inter nos et caelestem rationabilem creaturam dissolvit, et mox cum illis in se angulari lapide univit» (P. L. 131, 510 C).

[2] Texto tomado de INOCENCIO III por Durando, *De sacro altaris mysterio,* 1. 2, c. 20 (P. L. 217, 810). Cfr. ORÍGENES, *In Genesim,* hom. 13, n. 2 (BAEHRENS, p. 114).

7

FULGENCIO DE RUSPE

El milagro de las lenguas

Veamos ahora por qué fue signo de la presencia del Espíritu Santo que los que lo habían recibido hablasen en todas las lenguas. Pues también ahora es dado el Espíritu Santo, y sin embargo, los que lo reciben no hablan en todas las lenguas; no se renueva ese milagro manifiesto por el que entonces testimoniaba su presencia.

Es necesario comprender, hermanos carísimos, que el Espíritu Santo es aquél por quien la caridad es derramada en nuestros corazones. Ahora bien, puesto que la caridad debía reunir a la Iglesia de Dios en todo el universo, lo que entonces podía hacer un solo hombre por la recepción del Espíritu Santo lo lleva ahora a cabo la misma unidad de la Iglesia: dicho hombre hablaba entonces en todas las lenguas; la unidad de la Iglesia congregada por el Espíritu Santo habla hoy en todas las lenguas. Por consiguiente, si preguntan a uno de nosotros: «Tú has recibido el Espíritu Santo, ¿por qué, pues, no hablas en todas las lenguas?», debe responder: Ciertamente, yo no hablo en todas las lenguas. Pues yo estoy en ese cuerpo de Cristo, quiero decir la Iglesia, que habla en todas las lenguas. Y en efecto, ¿ha significado Dios por la presencia del Espíritu Santo otra cosa que su Iglesia, la cual debía un día hablar en todas las lenguas?...[1]

Celebrad, pues, este día como miembros de la unidad del cuerpo de Cristo. Porque no la celebraréis en vano, si sois lo que celebráis: adheridos juntamente a esa Iglesia que Dios, llenándola del Espíritu Santo, reconoce por suya al verla crecer por todo el mundo, entretanto que ella también le reconoce... Es a vosotros, que representáis a todas las naciones, a vosotros, es decir, a la Iglesia de Cristo, a los miembros de Cristo, al cuerpo de Cristo, a la esposa de Cristo, a quienes dice el Apóstol: «Soportaos unos a otros en el vínculo de la paz.» Notad bien: allí donde nos manda soportarnos mutuamente, ha puesto el amor; allí donde ha nombrado la esperanza de la unidad, ha mostrado el vínculo de la paz. Tal es la Casa de Dios, construida de piedras vivas, en habitar la cual pone un tal padre de familia sus delicias: la ruina de la división no debe ofender sus ojos.

Sermón 8, sobre Pentecostés, n. 2 y 3 (P. L. 65, 743-744).

[1] Cfr. *Sacramentario leonino,* prefacio de Pentecostés: «... Nihil sublimius collatum Ecclesiae tuae probamus exordiis, quam ut evangelii tui praeconia linguis omnium credentium ora loquerentur; ut et illa sententia, quam superbae quondam turris extructio meruit, solveretur, et vocum varietas aedificationi ecclesiasticae non difficultatem faceret, sed angeret potius unitatem» (FELTOE, p. 26). *Misal de Bobbio:* «...Et dispersio linguarum quae in confusione facta fuerat, per Spiritum sanctum adunatur» (LOWE, p. 93).

8
EL PASTOR DE HERMAS

La piedra sacada de las doce montañas

—¿Por qué, Señor, esas montañas son todas diferentes de aspecto y de color?

—Escucha, me respondió el Pastor. Esas doce montañas son doce tribus que pueblan el mundo entero. El Hijo de Dios les ha sido predicado por los Apóstoles.

—¿Pero por qué, en esas montañas, esa variedad de tintes y de aspectos? He ahí, Señor, lo que querría saber.

—Escucha, me dijo. Esas doce tribus que pueblan el mundo entero son doce naciones. Ahora bien, esas naciones difieren entre sí en sentimientos y en espíritu. Como la variedad de colores que las montañas han ofrecido a tu vista, así también la diversidad de espíritu y de sentimientos que presentan esos pueblos. Te voy a dar a conocer la manera de ser de cada uno de ellos.

—Ante todo, Señor, pedí yo, explícame esto: siendo así que las montañas ofrecen tal variedad de matices, ¿por qué las piedras que se han sacado de ellas, apenas colocadas en la construcción, han tomado todas el mismo color y se han vuelto de una blancura deslumbrante, semejante a la de las piedras subidas desde el fondo del agua?

—He aquí la razón, me respondió. Todas las naciones que habitan bajo el cielo, después de haber oído la palabra y de haber creído, han sido llamadas con el nombre del Hijo de Dios. Al recibir el sello, estos hombres han adquirido los mismos sentimientos y el mismo espíritu y se han unido en una misma fe y una misma caridad... De ahí ese color uniforme, esa blancura deslumbrante como el sol de que se han revestido los muros de la torre.

Pastor, similitud 9, c. 17, n. 1-4 (ed. LELONG, pp. 272-275). Cfr. Visión 3, c. 3 (p. 35).

9
SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA

La plegaria cristiana

Regulad toda vuestra conducta sobre la de Dios: respetaos los unos a los otros, y no consideréis a vuestro prójimo con los ojos de la carne, sino tened unos con otros una caridad constante en Jesucristo. No toleréis entre vosotros ninguna causa de división, sino que la unión con vuestro obispo y con vuestros jefes sea una imagen y una demostración de la vida eterna.

Lo mismo que el Señor nada hizo por sí mismo ni por los Apóstoles sin el Padre con el que es uno, no hagáis tampoco vosotros nada sin el obispo y los sacerdotes. No creáis que podréis hacer nada bueno por separado: sólo es bueno aquello que

hacéis en común. Una misma plegaria, una misma súplica, un solo espíritu, una misma esperanza animada por la caridad en una alegría inocente: todo eso es Jesucristo, por encima del cual no hay nada.

Acudid todos a reuniros en el único Templo de Dios, autor del único Altar, es decir en Jesucristo uno, que salió del Padre uno sin dejar de estarle unido.

Carta a los Magnesios, c. 6 y 7 (cfr. ed. LELONG, pp. 32-35).

10
ORÍGENES

«*Consonantiae disciplina*»

«Hemos hecho el recuento de nuestros guerreros, y no falta ni un solo hombre de entre nosotros» (Núm., XXXI, 49).

...No fue del común de los guerreros que se dijo que no faltaba ni uno solo, sino únicamente de aquellos que son llamados «summa bellatorum». De estos no falta ninguno, entre ellos ninguna discordia. Son aquellos de quienes se dijo: «Los creyentes no tenían más que un corazón y una sola alma, y ninguno poseía nada propio, sino que todo era común entre ellos.» He ahí esa «suma de guerreros», de la que ninguno falta, donde no hay ninguna disensión. Habiendo capturado durante el combate mucho oro y toda clase de alhajas, ofrecen todo este tesoro a Dios: es decir, le ofrecen todos sus pensamientos, todas sus obras... Y no podrían ofrecerlas si alguno de ellos faltase a la llamada. Creo que se trata de aquellos que observan con diligencia el precepto del Señor: «Si cuando vas a presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y luego irás a presentar tu ofrenda», esa ofrenda por la que se levantan las manos a Dios sin cólera y sin discordia. Tales son, pues, aquellos que dicen: «Hemos hecho el recuento de nuestros guerreros, y no falta ni uno solo de nosotros. Así que presentamos nuestra ofrenda al Señor.»

Nos hace falta, pues, aprender la ciencia de la armonía *(consonantiae disciplina)*. Porque lo mismo que en música, si las cuerdas han sido dispuestas de manera armónica, el instrumento produce el sonido suave de un canto modulado, mientras que si hay alguna disonancia en las liras el sonido producido es desagradable y se echa a perder la suavidad del canto, así también entre los que combaten por Dios: si tienen entre sí disensiones y discordias, desagradará a Dios todo cuanto hagan, nada hallará gracia a sus ojos, aunque llevasen a cabo numerosos hechos de armas, tomasen mucho botín y viniesen a ofrecerle toda clase de presentes.

Homilía 26 sobre los Números, n.2 (ed. BAEHRENS, pp. 244-245).

11
SAN MÁXIMO EL CONFESOR

Las tres leyes

Hay tres leyes generales: la ley natural, la ley escrita y la ley de gracia. Cada una de ellas tiene sus atributos particulares y recorre su propio camino.

La ley natural, cuando el sentido no alcanza a dominar la razón, nos impulsa espontáneamente a acoger a todos los hombres como a parientes nuestros, y a acudir en socorro de aquellos que se hallan necesitados; nos inspira un querer unánime, de modo que cada uno se sienta dichoso de dar a los otros lo que él mismo desearía recibir. Es lo que ha enseñado el Señor: «aquello que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacedlo vosotros con ellos». Semejante unanimidad se realiza en aquellos en quienes la naturaleza es gobernada por la razón. Un mismo género de vida, un mismo modo de querer y sentir les hace tomar conciencia de la unidad racional de la naturaleza humana: unidad en la que no existe en manera alguna ese desgarramiento de la naturaleza que resulta actualmente del egoísmo[1].

En cuanto a la ley escrita, comienza por reprimir los desarreglados impulsos de los insensatos, inspirándoles el miedo de los castigos. Acostumbra al espíritu a considerar la estricta justicia, y viene así con sus rigores en ayuda de la ley natural. Pues por efecto del tiempo la fuerza de la justicia acaba por convertirse en naturaleza, y el valor del bien prevalece poco a poco sobre el temor. Finalmente el hombre es conducido hasta la caridad, que es la plenitud de la ley... La ley escrita, o mejor la plenitud de la ley escrita no es, pues, otra que la ley natural, que reviste su pleno sentido espiritual por la mutua ayuda social y la cohesión íntima. Por eso está escrito: «ama a tu prójimo como a ti mismo», y no solamente: «compórtate con él como contigo mismo», pues esta segunda fórmula sólo mira al ser del prójimo en las relaciones sociales externas, mientras que la segunda mira a su felicidad espiritual.

Pero la ley de gracia enseña sin intermediario a los que dirige a imitar al mismo Dios; quien, por así decir, nos ha amado más que a sí mismo... «No hay mayor amor, nos dice, que el dar la vida por aquellos a quienes se ama»...

En resumen, diremos que la ley de naturaleza no es otra que la razón natural, que subyuga los sentidos para poner coto a la sinrazón que es la que da lugar a división en aquellos que están naturalmente unidos. La ley escrita es todavía esta razón natural que, después de haber eliminado la sinrazón de los sentidos, inspira un deseo espiritual de cohesión entre los miembros de una misma naturaleza. Finalmente, la ley de gracia es una razón que supera la naturaleza y la transforma intrépidamente para su deificación...[2]

Cuestión 64 a Thalassios (P. G 90, 742-748).

[1] ἡ νῦν κρατοῦσα τῆς φύσεως διά τήν φιλαυτίαν διαίρεσις.

[2] Comparar cuestión 19 (P. G. 90, 308), y *Ambiguorum liber* (91, 1149-52). JUAN SCOTO, *In Joannem*, fragmentum 1 (P. L. 122, 308-9).

12
BALDUINO DE CANTORBERY

Plegaria para la unión fraterna

Guárdame, Señor, guárdame del grave pecado que yo tanto temo: del odio de tu amor. Que no peque contra el Espíritu Santo que es amor y vínculo de unidad, paz y concordia; que no me separe de la unidad de tu Espíritu, de la unidad de tu paz, cometiendo el pecado que no será perdonado ni sobre la tierra ni más tarde. Consérvame, Señor, entre mis hermanos y mis próximos.

Hermanos carísimos, velemos con cuidado por todo lo que toca a la profesión para anunciar la paz que viene de ti. Consérvame entre los que conservan la unidad del espíritu en el vínculo de la paz.

Hermanos carísimos, velemos con cuidado por todo lo que toca a la profesión de nuestra vida común, conservando la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, por la gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo. De la caridad de Dios procede la unidad del espíritu; de la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el vínculo de la paz; de la comunicación del Espíritu Santo, esa comunión que es necesaria a los que viven en común para que su vida sea verdaderamente en común.

...Esta unidad que en nosotros opera la caridad de Dios, es conservada en el vínculo de la paz por la gracia de nuestro Señor Jesucristo. El mismo es nuestra Paz, que de los dos pueblos hizo uno solo, en cuyo nacimiento cantaron los ángeles: «Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad»; y que, en el momento de subir al cielo, dijo a sus discípulos: «Mi paz os dejo, mi paz os doy.»

¿Qué paz es ésta que nos ha sido dada por Cristo, y en cuyo vínculo se ha conservado la unidad del espíritu? Es la caridad mutua por la que nos amamos los unos a los otros, y que no se rompe si hablamos lo mismo y si no hay entre nosotros cismas. El bienaventurado Pedro nos lo advirtió: «Ante todo, mantened sin cesar la caridad.» ¿Qué caridad es ésta, sino a la vez la mía y la tuya, de suerte que yo hable de ella a quien amo?...

Tal es, pues, la ley de la vida común: la unidad del espíritu en la caridad de Dios, el vínculo de la paz en una mutua y continua caridad de todos los hermanos, la comunicación de todos los bienes, siendo relegada lejos del plan de la santa religión toda ocasión de propiedad. Para que todas estas disposiciones estén y permanezcan en nosotros, y no tengamos más que un solo corazón y una sola alma y todas las cosas comunes, «que la gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros». Amén.

Creo, Señor, en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos. Mi esperanza, mi confianza, toda mi seguridad está en la confesión de mi fe: en la bondad del Espíritu Santo, en la unidad de la Iglesia católica, en la comunión de los santos.

Si me es dado, Señor, amarte y amar a mi prójimo, aunque mis méritos sean pocos, mi esperanza se levanta muy por encima. Tengo confianza de que por la comunión de la caridad me serán útiles los méritos de los santos, y que así la comunión de los santos suplirá mi insuficiencia y mi imperfección. El Profeta me consuela diciendo: «He visto el fin de toda consumación, tu mandato es inmensa-

mente amplio.» ¡Oh caridad ancha y dilatadora, cuán grande es tu morada, y cuán inmenso el lugar de tu posesión!

Para no ser cerrados de entrañas, no nos encerremos en los límites de una justicia cualquiera. La caridad dilata nuestra esperanza hasta la comunión de los santos, en la comunión de recompensas; pero ésta concierta a los tiempos futuros, es la comunión de la gloria que será revelada en nosotros.

Hay, pues, tres comuniones: la comunión de la naturaleza, a la que se han añadido la comunión de la culpa y la de la ira; la comunión de la gracia; y finalmente la de la gloria. Por la comunión de la gracia comienza a ser restablecida la comunión de la naturaleza [1] y es excluida la de la culpa; pero por la comunión de la gloria la de la naturaleza será reparada en perfección, y será enteramente excluida la de la ira, cuando Dios enjugará toda lágrima de los ojos de los santos. Entonces todos los santos tendrán como un corazón único y un alma única; y todas las cosas les serán comunes, pues Dios será todo en todos. Para que arribemos a esta comunión y nos juntemos todos en unidad, «que la gracia de nuestro Señor Jesucristo, y la caridad de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sea siempre con todos nosotros. Amén».

Tratado de la vida cenobítica (P. L. 204, 544-556 y 562).

13

CLAUDIO MAMERTO

Presencia mutua en Dios

...Comprendiendo ahora hasta la evidencia cuán lejana e inferior es la visión corporal, no puedes ya dejarte agitar por la duda, y, si piensas en tu amigo ausente —eres tú quien hablas así—, no puedes creerle ausente porque no se aparezca en su cuerpo. Pues, si te es querido en aquella parte de sí mismo por la que ambos sois hombres, y por la que os amáis con un amor mutuo, entonces él está tan presente a ti como tú lo estás a ti mismo [1].

En efecto, todo lo que tú substancialmente eres, lo es él [2]. Ahora bien, la inteligencia es la vista del alma. Si tú te ves, pues, por el espíritu, le ves a él que no es otra cosa que tú; que, si estuviese allí corporalmente, se te daría a conocer por los signos que hace el cuerpo. Y si la indicación recogida por ti de estos signos te diera a entender que es en realidad un enemigo, entonces, ciertamente, bajo la impresión de la antipatía, tu alma saltaría de alguna manera lejos de la suya; y, hallándoos con

[1] «Per communionem quidem gratiam incipit reparari communio naturae.»

[1] PSEUDO-AGUSTÍN, *sermón* 107, n. 1: «Duo enim qui se sancto amore diligunt, etiamsi unus sit in Oriente, alius in Occidente, ita caritate conglutinante junguntur, ut numquam ab invicem separentur» (P. L. 39, 1957). Carta de BONIFACIO a Gemmulus (M. G. H. *Epistolarium*, t. 3, p. 390-91).

[2] «Quidquid enim tu es substantialiter, hoc ille est.»

los cuerpos en el mismo lugar y, si puede decirse, en el mismo instante material, estaríais muy alejados por la oposición de voluntades.

Si esto es así, no creo que la distancia desuna unos corazones que vemos que pueden estar separados cuando los cuerpos se hallan próximos. Y al revés, el obstáculo que puedan poner estos cuerpos a la mutua presencia de las almas es bien poca cosa, si no es por ellos por lo que se busca la imagen de Dios en sí misma, ni son ellos lo que se busca. Porque sería cosa miserable y muy contraria a la verdad buscar la imagen de Dios, quiero decir el hombre verdadero, más por el cuerpo que por sí mismo. A este hombre verdadero se le busca y se le reconoce por sí mismo si se le busca por la imagen de Dios. Ahora bien, imagen de Dios es toda alma racional. Así, quien busca a la imagen de Dios en sí misma, se busca tanto a sí como a su prójimo; y quien buscándola la encuentra en sí, la encuentra también en todo hombre[3]. Pero tienes razón al pretender que para ti está ausente tu amigo, en quien amas el cuerpo, y no puedes amar nada más que el cuerpo, en aquél que tú crees que no es más que un cuerpo.

Ama a tu Dios, en tu Dios ama a tu amigo, imagen de tu Dios. Y que también él, amando a Dios, te ame en Dios. Si ambos buscáis lo que es uno, si tendéis a lo que es uno, estaréis siempre cerca uno del otro, porque os habéis establecido en lo que es uno. Pero lo que no veo cómo se puede hacer es que unos cuerpos puestos juntos estén presentes los unos a los otros, ni que almas reunidas en lo uno no estén mutuamente presentes.

De statu animae, 1. I, c. 27: «Quod anima caro suo absente etiam corpore spiritu praesens poterit esse» (ed. A. ENGEL-BRECHT, pp. 97-99).

14

SAN PEDRO DAMIANO

La unidad del cuerpo de Cristo

En la celebración misma de la misa, después de haber dicho el sacerdote: «Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum», añade poco después: «pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis». Estas palabras muestran claramente que este sacrificio de alabanza es ofrecido por todos los fieles, hombres y mujeres, aunque parece ser ofrecido especialmente por el sacerdote; pues lo que éste ofrece con sus manos, la muchedumbre de los fieles lo ofrece en espíritu. Es lo que declaran estas palabras: «Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias.» Aparece así con toda claridad que el sacrificio dispuesto sobre el altar por el sacerdote es ofrecido por toda la familia de Dios en general.

Esta unidad de la Iglesia la expresa el Apóstol en términos manifiestos cuando dice: «Nosotros que somos muchos, somos un solo cuerpo y un solo pan.» Tan

[3] «Qui in se imaginem Dei quaerit, tam se quam proximum quaerit et qui illam in se quaerendo cognoverit, in omni eamdem homine recognoscit.»

grande es, en efecto, la unidad de la Iglesia en Cristo, que en todo el universo no hay más que un solo pan del cuerpo de Cristo y un solo cáliz de su sangre[1]. Pues, lo mismo que la divinidad del Verbo de Dios, que llena el mundo entero, es una, así también, aunque este cuerpo sea consagrado en diversos lugares y en muchos días diferentes, no hay, sin embargo, varios cuerpos, sino un solo cuerpo de Cristo. Y lo mismo que el pan y el vino se cambian verdaderamente en el cuerpo y en la sangre de Cristo, así también todos los que reciben dignamente el sacramento en la Iglesia se convierten, sin ninguna duda, en el único cuerpo de Cristo. El mismo es testigo cuando dice: «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él.»

Si todos somos, pues, el único cuerpo de Cristo, aunque en la apariencia corporal parezcamos estar aislados, no podemos, sin embargo, nosotros los que permanecemos en él, estar separados los unos de los otros. No veo, por consiguiente, qué inconveniente hay en seguir cada uno el uso común de la Iglesia, puesto que, gracias a este sacramento de unidad, nunca estamos separados de ella. En efecto, cuando en mi aparente aislamiento yo pronuncio las palabras comunes de la Iglesia, muestro con ello que soy uno con ella y que ella permanece verdaderamente en mí por su presencia espiritual. Ahora bien, si yo soy verdaderamente su miembro, no hay inconveniente en que cumpla el oficio de mi todo.

Sobre el «Dominus vobiscum», c. 8 (P. L. 145, 237-238).

15

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY

Del triple cuerpo del Señor

...Cada vez que el prudente lector encuentre en los libros algo concerniente a la carne o al cuerpo de Dios Jesús, que recurra a esta triple definición de su carne o de su cuerpo, no hallada en mi presunción ni forjada por mi propio sentir, sino tal como la he sacado de las sentencias de los Padres...

Hay que representarse en efecto de una manera aquella carne y aquel cuerpo que colgó del madero y que es sacrificado sobre el altar; de otra manera distinta su carne o su cuerpo que es Vida que permanece en aquél que lo ha comido; de otra en fin, su carne o su cuerpo, que es la Iglesia: pues la Iglesia es también llamada la carne de Cristo...[1]

[1] AMALARIO, *Eclogae de officio missae* (P. L. 105, 1328). FULBERTO DE CHARTRES, *Epist.* 2 (141, 194).

[1] PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, c. 7 (P. L. 120, 1284-6); *In Matthaeum*, 1. 12, c. 26 (896). RABANO MAURO, *Epist. 3, Adversus Radbertum*, n. 3 (112, 1513-4). HERIGERIO DE LOBBES, *De corpore et sanguine Domini*, c. 7-8 (139, 184-7). REMIGIO DE AUXERRE, *In I Cor.* (117, 564). ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, 1. I, c. 17 (180, 790), HONORIO DE AUTÚN, *Eucharistion*, c. 1-4 (172, 1250-2).

No es que queramos describir a Cristo como si tuviese tres cuerpos, al modo como cuenta la fábula del famoso Gerión[2], cuando el Apóstol atestigua que el Cuerpo de Cristo es único. Pero según la manera con que la fe lo contemple, la inteligencia o el sentimiento pone esta diversidad. En cuanto a la realidad, obtiene ésta la pura verdad en su misma simplicidad. En efecto, esta trinidad del cuerpo del Señor, no debe comprenderse de otro modo que como el Cuerpo mismo del Señor, considerado ya según su esencia, ya según su unidad, ya según su efecto. Pues el Cuerpo de Cristo, por lo mismo que está en El, se entrega a todos en alimento de vida eterna, y hace que quienes le reciben fielmente vivan en unidad con El, y por el amor espiritual y por la participación de su propia naturaleza en El que es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia[3].

Sobre el Sacramento del Altar, c. 12 (P. L. 180, 361-362).

16

TEODORO DE MOPSUESTE

El sacerdote invoca al Espíritu de unidad

...El sacerdote pide a continuación que la gracia del Espíritu Santo descienda sobre todos los que están reunidos: a fin de que los que fueron juntados en un solo cuerpo por el símbolo de la regeneración, sean ahora también estrechados como en un solo cuerpo por la participación del cuerpo de Nuestro Señor; que converjan en la unidad y que se vinculen entre sí, en la unanimidad, en la paz, en el celo por prestarse servicios; que, cuando todos miramos hacia Dios con todo nuestro espíritu, no recibamos para nuestro castigo la participación del Espíritu Santo, por estar divididos en nuestros pensamientos, inclinados a las disputas, a las querellas, a los celos y a la envidia, y sin cuidarnos de las buenas costumbres; que por el contrario seamos juzgados dignos de recibirlo, por estar el ojo de nuestra alma vuelto hacia Dios en la unanimidad, la paz, el celo del bien y en un espíritu perfecto. Y que seamos así unificados por la participación en los santos misterios, y que de esta manera estemos juntamente vinculados a nuestra Cabeza, Cristo nuestro Señor, cuyo cuerpo creemos que somos y que por El entramos en participación de la naturaleza divina.

Sexta homilía litúrgica. Conforme a la traducción latina (del siríaco) de A. RÜCKER, *Opuscula et Textus, series liturgica,* f. 2 (*Monasterii,* 1933), p. 33.

A pesar de la fusión tardía y superficial intentada por Honorio de Autún, tenemos en ella una teoría diferente e independiente de la teoría del *corpus triforme* cuyo iniciador es Amalario. A la exposición de Pascasio Radberto y de sus sucesores, Guillermo de Saint Thierry aporta además una modificación profunda, suprimiendo toda distinción entre los dos primeros términos, es decir el cuerpo «nacido de la Virgen» y el cuerpo «recibido en el altar», para establecer una en el tercer término: siendo el efecto de «vida» interior y el efecto de «unidad» social considerados por separado.

[2] VIRGILIO, *Eneida,* 8, 202. LUCRECIO, *De natura rerum,* 5, 28; etc.

[3] Cfr. c. 9 (col. 357).

17
FULGENCIO DE RUSPE

Unidad por la Trinidad

En ningún momento pedimos con mayor oportunidad esta construcción espiritual del Cuerpo de Cristo, que se realiza en la caridad, que cuando, por el mismo Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, es ofrecido en el sacramento del pan y del vino el cuerpo mismo y la sangre de Cristo. «Pues el cáliz que bebemos es la comunicación de la sangre de Cristo, y el pan que partimos es la participación del cuerpo del Señor; puesto que hay un solo pan todos los que participamos de este único pan, siendo muchos, formamos un solo cuerpo.» Y por eso pedimos que, por la misma gracia, en virtud de la cual la Iglesia se ha convertido en el Cuerpo de Cristo, todos los miembros, fundados sólidamente en la caridad, perseveren en la unidad de este Cuerpo.

Con justa razón pedimos que esto se realice en nosotros por el don del Espíritu, que es el único Espíritu del Padre y del Hijo: pues la santa y natural unidad, igualdad y caridad de la Trinidad, que es único y verdadero Dios, santifica a quienes adopta confiriéndoles la unanimidad[1]. En esta única substancia de la Trinidad, la unidad está en el origen, la igualdad en la filiación y la unión de la unidad y de la igualdad, en la caridad. Ninguna división en esta unidad, ninguna diversidad en esta igualdad, ningún disgusto en esta caridad. No existe la menor discordancia, porque la igualdad querida y una, la unidad igual y querida, y la caridad una e igual, perseveran natural e inmutablemente.

Por la comunión del Espíritu Santo, por así decir, se demuestra la única caridad del Padre y del Hijo... También el Apóstol dice: «La caridad de Dios ha sido derramada en vuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.» En efecto, el Espíritu único del Padre y del Hijo opera en aquellos a quienes confiere la gracia de la adopción divina lo que ya operó en aquellos de que nos habla el libro de los Actos: «La multitud no tenía más que un solo corazón y una sola alma.» Un solo corazón y una sola alma: he aquí lo que había hecho de esta muchedumbre el que es Espíritu único del Padre y del Hijo, y que es con el Padre y el Hijo un solo Dios. También dice el Apóstol que esta unidad espiritual debe conservarse con cuidado en el vínculo de la paz: «Os ruego, escribe a los Efesios, yo prisionero del Señor, que procedáis cual conviene a la vocación a que fuisteis llamados, con toda humildad y mansedumbre, con longanimidad, sufriéndoos los unos a los otros con caridad, esforzándoos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. No hay sino un solo cuerpo y un solo Espíritu.» Este Espíritu lo pierden al retirarse quienes, en su depravación o en su orgullo, rompen con la unidad del cuerpo de la Iglesia. El apóstol Judas lo muestra bien cuando dice: «Los que se separan son psíquicos (animales), carentes de Espíritu.» Pablo decía asimismo: «El hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios.» Tales hombres son presa de la división, pues no poseen el Espíritu en el cual únicamente los miembros de Cristo conservan espiritualmente la amada unidad.

[1] «Sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate santificat quos adoptat.»

Dios solamente se complace en los sacrificios de la Iglesia: sacrificios que le ofrece la unidad espiritual. En ella la verdad de la fe no cree en distancia alguna dentro de la Trinidad, y la tenacidad de la paz conserva en la caridad una concordia fraternal[2].

A Monimo, 1. 2, c. 2 (P. L. 65, 190-191).

18
FULGENCIO DE RUSPE

El sacrificio y el llamamiento del Espíritu

Reconoce lo que se obra en la ofrenda del sacrificio, y comprenderás por qué se implora en ella la venida del Espíritu Santo.

...El sacrificio se ofrece, según la enseñanza de Pablo, para que la muerte del Señor sea anunciada y reviva el recuerdo de Aquel que dio la vida por nosotros. Por consiguiente, habiendo muerto Cristo por nosotros por amor, cuando en el momento del sacrificio hacemos memoria de su muerte, pedimos que nos sea concedido el amor por la venida del Espíritu Santo. Pedimos suplicantes que, por el mismo amor que llevó a Cristo a ser crucificado por nosotros, también nosotros, recibida la gracia del Espíritu Santo, podamos estar crucificados al mundo e imitar la muerte de nuestro Señor para andar en una vida renovada... Así sucede que todos los fieles que aman a Dios y a su prójimo, aun cuando no beban el cáliz de una pasión corporal, beben, sin embargo, el cáliz de la caridad del Señor... Pues el cáliz del Señor es bebido en tanto se conserva la santa caridad. Pero sin ella, de nada sirve entregar el propio cuerpo a las llamas. Ahora bien, con el don de la caridad se nos confiere el ser en verdad lo que místicamente celebramos en el sacrificio. Nos lo explica el Apóstol cuando, después de haber dicho: «somos un solo pan, un solo cuerpo», añade: «todos los que participamos de un mismo pan».

Para pedir esto durante el sacrificio, tenemos el saludable ejemplo de nuestro Salvador, que quiso que, al conmemorar su muerte, pidiésemos lo mismo que pidió El, verdadero Pontífice, por nosotros en la hora en que iba a morir, cuando dijo: «Padre santo, conserva en tu nombre a los que tú me diste, para que sean uno como nosotros», y añade después: «No lo pido solamente por éstos, sino por todos los que creerán en mí por su palabra; que todos sean uno como tú, Padre, en mí, y yo en ti; que también ellos sean uno en nosotros, yo en ellos, y tú en mí, para que sean consumados en la unidad.» Cuando ofrecemos el cuerpo y la sangre de Cristo, pedimos, pues, lo que El pidió por nosotros cuando se dignó ofrecerse por nosotros. Relee, en efecto, el Evangelio, y encontrarás que nuestro Redentor, en cuanto hubo acabado esta plegaria, entró en el huerto, en donde le apresaron las manos de los

[2] Ver c. 9: «Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud mihi postulari videtur, nisi ut per gratiam spiritualem in Corpore Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indisrupta servetur» (col. 187), y c. 10 (188-189).

judíos... Así nos mostró claramente que lo que sobre todo hemos de pedir durante el sacrificio es lo que El, Pontífice supremo, se dignó pedir en la hora en que instituía la regla del sacrificio. Ahora bien, lo que pedimos —nuestra unidad con el Padre y el Hijo— lo recibimos por la unidad de la gracia espiritual que el bienaventurado Apóstol nos manda guardar con cuidado cuando dice: «Soportaos los unos a los otros con caridad, esforzándoos por conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz.» Por consiguiente pedimos que venga el Espíritu Santo, no según la substancia de su divinidad sin límite, sino según el don de una caridad personal...

El Espíritu Santo acude al llamamiento de los fieles, cuando se digna conferir, o aumentar, el don de la caridad y de la unanimidad. En ese papel es sobre todo conocido, y por así decir propiamente el Espíritu Santo... Por consiguiente la santa Iglesia, cuando durante el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo pide que le sea enviado el Espíritu Santo, lo que demanda es el don de la caridad, que le permite conservar la unidad espiritual en el vínculo de la paz. Y puesto que está escrito: «el amor es fuerte como la muerte», implora por la mortificación de sus miembros terrestres aquella caridad con que acordarse de que su Redentor murió gratuitamente por ella. El Espíritu Santo santifica, pues, el sacrificio de la Iglesia católica: y por esto el pueblo cristiano permanece en la fe y en la caridad, en tanto que cada uno de los fieles, gracias al don del Espíritu Santo, come y bebe dignamente el cuerpo y la sangre del Señor, porque mantiene de su Dios una fe firme y no abandona con su conducta la unidad del cuerpo eclesiástico.

Contra Fabiano, fragmento 8 (P. L. 65, 789-791)[1].

19

SAN AGUSTÍN

La única Iglesia Ciudad de Dios

...El orden de exposición de la fe pedía que a la Trinidad le fuese añadida la Iglesia, como al habitante su morada, a Dios su templo, al Fundador su Ciudad. Y hay que entender aquí la Iglesia entera, compuesta no solamente de aquella parte de sí misma que peregrina sobre la tierra, del Levante al Poniente, alabando el nombre del Señor, y después de su antigua esclavitud cantando un cántico nuevo, sino también de aquella otra parte que, en los cielos, no ha cesado jamás, desde que fue creada, de adherirse a Dios y no experimentó el mal de ninguna caída. Formada ésta por los santos ángeles, permanece dichosa, y presta generosamente ayuda a la otra parte de sí misma que todavía peregrina: pues una y otra han de constituir una sola ciudad en la común posesión de la eternidad, y ya ahora no constituyen sino una sola

[1] Para la explicación de estos dos textos de san Fulgencio, ver J. HAVET, *Ephemerides theologicae lovanienses,* 1939, p. 72 a 78.

cosa por el vínculo de la caridad, que va toda ella encaminada a la alabanza del Dios único[1].

Enchiridion, c. 57 (P. L. 40, 258-9).

20

SAN HILARIO

Unidad «natural» de los cristianos

Entre los que tenían un solo corazón y una sola alma, era la fe la que realizaba esta unidad: fe única, según el Apóstol, como lo es el Señor, el bautismo y la esperanza. Por consiguiente, si todos eran uno por la fe, es decir por la naturaleza de una fe única, ¿cómo no llamar natural esta unidad en aquellos que son uno por la naturaleza de una fe única? Todos, en efecto, habían renacido a la inocencia, a la inmortalidad, al conocimiento de Dios, a la fe y a la esperanza. Y si estas cosas no pueden ser diversas de sí mismas —pues la esperanza es una, y Dios es uno, como uno es el Señor, y uno el bautismo de regeneración—, si estos objetos son uno más por acuerdo que por naturaleza, entonces a los que renacieron en ellos corresponde también una simple unidad de querer. Pero si renacieron a la naturaleza de una vida y de una inmortalidad únicas, por lo que su alma y su corazón no son sino una cosa, entonces no hablemos ya de unidad de acuerdo en aquellos que son uno en la regeneración de una misma naturaleza.

No sostenemos en esto una opinión personal, ni forjamos una doctrina mentirosa corrompiendo el sentido de las palabras para seducir los oídos de nuestros oyentes... Pues el Apóstol nos enseña que esta unidad de los fieles viene de la naturaleza de los misterios, cuando escribe a los gálatas: «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra: pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.» El que sean uno en tal diversidad de pueblos, de condiciones y de sexos, ¿viene de un acuerdo de la voluntad, o de la unidad del sacramento, del hecho de que su bautismo es único y de que todos ellos se han revestido del único Cristo? ¿Qué hará, pues, aquí el acuerdo de los espíritus, cuando son uno por el hecho de que se han revestido del Cristo único por la naturaleza del único bautismo?...

El Señor ruega a su Padre para que los que creerán en El sean uno, y que, como El mismo es en el Padre y el Padre en El, así todos sean uno en ellos. ¿Qué vienes tú a hablar aquí de «ecuanimidad», de unidad de alma y de corazón por un acuerdo de voluntades? Si lo que había de realizar la unidad de los creyentes fuera su querer, tenía el Señor bastantes palabras a su disposición para decirlo en términos propios, y habría orado así: «Padre, como nosotros queremos una misma cosa, que también

[1] *Ciudad de Dios*, 1. 12, c. 9: «Todos los que participan del bien de la adhesión a Dios forman con Aquél a quien se adhieren y entre sí una sociedad santa, son una sola Ciudad de Dios, son sacrificio vivo y son templo vivo» (P. L. 41, 357). Y numerosos pasajes análogos.

ellos quieran una misma cosa, y que todos seamos uno por esta concordia.» ¿Ignoraba el sentido de las palabras, El que es la Palabra? El anunció perfectamente los verdaderos y auténticos misterios de la fe evangélica..., El designó la unidad modelo y fuente de la de los creyentes, y rogó para que, como el Padre es en el Hijo y el Hijo en el Padre, así, por efecto y sobre el modelo de esta unidad, fuesen todos uno en el Padre y el Hijo...

No dejando nada incierto a la conciencia de los fieles, el Señor añadió: «Que ellos sean uno como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, a fin de que sean consumados en la unidad.» A los que nos hablan de unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo, yo les pregunto ahora si Cristo está hoy en nosotros por la verdad de su naturaleza, o por un acuerdo de la voluntad. Si verdaderamente el Verbo se hizo carne, y si nosotros comemos verdaderamente el Verbo-carne —Verbum caro— en el banquete del Señor, ¿cómo no hemos de creer que mora «naturalmente» en nosotros, El que, habiendo nacido hombre, tomó la naturaleza de nuestra carne para no separarse ya de ella, y mezcló la naturaleza de su carne a la naturaleza de la eternidad en el misterio de su carne que nos comunica? Así somos todos uno, porque el Padre es en Cristo y Cristo es en nosotros... Desde el momento en que estamos inseparablemente unidos en la carne misma del Hijo de Dios, hemos de proclamar el misterio de una unidad verdadera y natural[1].

...No negamos, ciertamente, la unanimidad entre el Padre y el Hijo: los herejes acostumbran en su falsedad a pretender que, al rechazar la simple unidad de acuerdo, afirmamos que están en desacuerdo. Entiendan bien que nosotros no negamos la unanimidad. El Padre y el Hijo son uno en naturaleza, en dignidad, en poder, y una misma naturaleza no puede querer diversamente...[2]

Sobre la Trinidad, 1. 8 (P. L. 10, 241-250).

21

GREGORIO DE NISA

En la perfecta Paloma

Cuando la caridad perfecta haya arrojado fuera el temor, y el temor se haya cambiado en amor, entonces todo el que se salve se encontrará formando una unidad,

[1] «Mysterium verae ac naturalis unitatis.»

[2] Una parte de este pasaje es citada por PASCASIO RADBERTO, para mostrar el fruto de unidad de la Eucaristía: *Liber de corpore et sanguine Domini,* c. 9, n. 4 (P. L. 120, 1296). HERIGERIO DE LOBBES lo cita a su vez para concordar los otros testimonios patrísticos: *De corpore et sanguine Domini,* c. 5 y 6 (P. L. 139, 183-4). «Hilarius, vere Romanorum Lucifer», dice. Lo mismo DURANDO DE TROARN: «Divinus sophista rethorque caelestis Hilarius», *Liber de corpore et sanguine Christi,* pars tertia, c. 4 (P. L. 149, 1383). Cfr. CASIODORO, *De institutione divinarum litterarum,* c. 18 (70, 1134-35); ALCUINO, *Adversus Elipandum,* 1. 3, c. 14 (101, 279 D); GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Disputatio altera adversus Petrum Abaelardum* (180, 294, 302-3, 307).

creciendo juntamente en la atracción del Bien único; y todos serán entre sí uno en la Paloma perfecta. Así podemos comprender estas palabras: «Una es mi paloma, mi perfecta», y esto nos dice también la misma voz del Señor, cuando anuncia a sus discípulos... que serán todos uno, unidos al solo y único Bien, de suerte que, circundados por la unidad del Espíritu Santo y por el vínculo de la paz, todos serán un solo Cuerpo en un solo Espíritu.

Pero más vale presentar las palabras exactas del divino Evangelio: «a fin de que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti». El vínculo de esta unidad es la gloria. Ahora bien, sobre el que esta gloria sea el Espíritu Santo nadie discrepará, si reflexiona en las palabras del Señor: «La gloria que tú me has dado, yo se la he comunicado.» Pues, con toda verdad, les transmitió esta misma gloria cuando les dijo: «Recibid el Espíritu Santo.» Y éste es la Paloma perfecta que mira el Esposo cuando dice: «Una es mi paloma, mi perfecta.»[1]

Homilía 15 sobre el Cantar (P. G. 44, 1116-7)[2].

22

EUSEBIO DE CESAREA

La oración sacerdotal

Tal es esta grande y magnífica oración que el Salvador dirige a su Padre por nosotros: que estemos con El allí donde El esté, y que contemplemos su gloria; que El nos ama como es amado del Padre; que nos dé la misma gloria que El mismo

[1] La paloma es naturalmente el símbolo del Espíritu Santo (así HILARIO, *In Matthaeum*, c. 20, n. 4; P. L. 9, 1036; EUQUERIO, *Liber formularum*, c. 5, P. L. 50, 750; BEDA, *In Leviticum*, P. L. 91, 335 D, etc.). Es también el símbolo de la Iglesia que realiza la unidad de las almas fieles (así CIPRIANO, *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 4, HARTEL, p. 213; y *epist.* 69, c. 2, BAYARD, t. 2, p. 240; GREGORIO MAGNO, *Super Cantica*, c. 6, P. L. 79, 529; FELIPE DE HARVENG, *De silentio clericorum*, 203-1201; etc.). Es que hay una íntima conexión entre la Iglesia y el Espíritu, como lo explica PASCASIO RADBERTO, *In Matthaeum*, 1. 2, c. 3: «Apparuit (Spiritus) in columba, ut per eam exponeret quales futuri erant qui ad gratiam ejusdem Spiritus pervenirent..., ut per eam nos doceret, quid ipse in nobis gerat, vel ipsi in eo quales esse debeamus... Dignissime simul et universalis Christi Ecclesia dicitur: «una est columba mea», quia per hanc gratiam Spiritus sancti, quae in eadem monstrabatur specie, dedicata et coadunata tota conspicitur...» (P. L. 120, 172-3). Cfr. ANASTASIO EL SINAÍTA, *in Hexaemeron* (P. G. 89, 1076); JERÓNIMO, *In Sophoniam* (P. L. 25, 1374 A); BEDA, *Homilías* (94, 76); RABANO MAURO, *Allegoriae* (P. L. 112, 898); PEDRO DAMIANO (145, 1033); GERHOH DE REICHERSBERG, *De aedificio Dei (Libelli de lite*, t. 3, p. 160); PSEUDO-HUGO, *De bestiis et aliis rebus*, 1. I, c. 1-6 (177, 15-8). HONORIO DE AUTÚN (192, 962); PEDRO DE CELLE, *Liber de panibus*, c. 18-9 (202, 1008-10); santo TOMÁS (?), *In Cant. expositio*, c. 6: «Una est generalis Ecclesia, quae et recte columba vocatur, quia Spiritus sancti dote, qui in specie columbae apparuit, Christo sponsata est et sanctificata» (VIVES, t. 18, p. 593).

[2] Ver el comentario de este pasaje en H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée, la philosophie religieuse de Saint Grégoire de Nysse*, in fine.

recibe del Padre, haciéndonos a todos una misma cosa, para que en adelante no permanezcamos divididos, sino que todos seamos uno, unidos a la divinidad y participando de la gloria de su Reino: no ciertamente por una especie de mezcla en una sola substancia, sino por la perfección de la virtud llegada a su plenitud... Que hechos así perfectos en toda virtud, seamos todos unidos a la luz sin ocaso de la divinidad paterna; hechos nosotros mismos luz a causa de nuestra unión con ella; hechos hijos de Dios, por participación en el Hijo único, cuyos resplandores nos son comunicados.

...«Yo y el Padre, dice, somos uno»: así ha rogado para que también nosotros, a imitación suya, tengamos parte en la misma unidad... «La gloria que tú me has dado, añade, yo se la he comunicado, para que sean uno como nosotros somos uno...» Como el Padre y el Hijo son uno por la comunión de gloria, al hacer el Hijo partícipes a sus discípulos de esta gloria, los hace partícipes también de la misma unidad.

Sobre la teología de la Iglesia, 1. 3, c. 18 y 19 (P. G. 24, 1042-1043).

23

ORÍGENES

A la espera del vino nuevo

...Si hemos comprendido cuál es la embriaguez de los santos, y cómo les está prometida para su gozo, veamos ahora cómo nuestro Salvador no bebe ya vino hasta que beba con los santos aquel vino nuevo en el Reino de Dios. Ahora todavía mi Salvador se aflige por mis pecados. Mi Salvador no puede estar alegre mientras yo permanezco en la iniquidad. ¿Por qué no puede? Porque él mismo es «abogado por nuestros pecados junto al Padre», como lo declara Juan, su íntimo, cuando dice que «si alguno ha pecado, tenemos como abogado junto al Padre a Jesucristo que es sin pecado, y que El es propiciación por nuestros pecados». ¿Cómo, pues, iba a poder beber el vino de la alegría el que es abogado por mis pecados, mientras yo le contristo pecando? ¿Cómo puede estar alegre El que se acerca al altar en propiciación por mis pecados, El a cuyo corazón sube sin cesar la tristeza de mis faltas? «Yo beberé, dice, este vino con vosotros en el Reino de mi Padre.» Mientras no obremos de manera que subamos al Reino, El no puede beber solo este vino, que prometió beber con nosotros. Permanece por tanto en la tristeza tanto cuanto nosotros persistimos en el extravío. Pues si su Apóstol «llora sobre algunos que han pecado y no han hecho penitencia de sus crímenes», ¿qué decir de El, que es llamado hijo del Amor, que se anonadó a causa del amor que tenía por nosotros, que no buscó su provecho cuando era igual al Padre sino que buscó nuestro bien y por esto como que se vació de sí mismo? Habiendo, pues, buscado así nuestro bien, ¿no iba a buscarnos ahora ya más, ni a cuidarse de nuestros intereses, ni a sufrir ya por nuestros extravíos? ¿No iba a llorar ya por nuestra pérdida, El que lloró sobre Jerusalén y le dijo: «Cuántas veces he querido recoger a tus hijos, como la gallina recoge sus

polluelos, y tú no has querido»?[1] El, que tomó nuestras heridas y sufrió por nosotros como médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, ¿iba a descuidar ahora la corrupción de nuestras llagas? «Pues, dice el profeta, nuestras llagas están infectadas y purulentas por efecto de nuestra locura.» Así pues, por todos nosotros se mantiene ante la faz de Dios, intercediendo por nosotros; se mantiene en el altar, ofreciendo a Dios una propiciación en favor nuestro; y por eso, sabiendo que iba a subir al altar, decía: «no beberé ya del fruto de la vid, hasta que lo beba nuevo con vosotros.» Espera, pues, que nos convirtamos, que imitemos su ejemplo, que sigamos sus huellas, para regocijarse entonces con nosotros y «beber con nosotros el vino en el reino de su Padre». Por ahora, siendo como es Señor piadoso y misericordioso, más fuertemente que su Apóstol «llora con los que lloran y desea regocijarse con los que se regocijan». Y llora mucho más todavía por los que antes pecaron y no han hecho penitencia. Pues no hay que pensar que Pablo se entristezca por los pecadores y se lamente por los que obran el mal, y que mi Señor Jesús se abstenga de llorar cuando accede junto al Padre. El que accede al altar no bebe el vino de la alegría: eso quiere decir que gusta todavía las amarguras de nuestros pecados. No quiere, pues, beber solo el vino en el Reino; nos espera, pues dice: «hasta que lo beba con vosotros». Descuidando, pues, nuestra vida, somos nosotros la causa del retraso de su alegría[2].

El nos espera, para beber «del fruto de la vid». ¿De qué vid? De aquella cuya figura es El mismo: «Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos.» E igualmente estas palabras: «Mi sangre es verdadera bebida, y mi carne es verdadera comida.» Porque verdaderamente «lavó su manto en la sangre del racimo». ¿Qué espera, pues? Espera la alegría. ¿Hasta cuándo? «Cuando yo haya, dice, consumado tu obra.» ¿Cuándo será consumada esta obra? Cuando a mí, que soy el último y el peor de los pecadores, me haya acabado y hecho perfecto; porque mientras yo soy imperfecto, su obra permanece inacabada. En fin, mientras no esté yo sometido al Padre, no se puede decir tampoco que esté El sometido. No es que falte en El sumisión al Padre, sino que por mí, en quien todavía El no ha acabado su obra, se dice que no está sometido. Leemos en efecto que «somos el cuerpo de Cristo y sus miembros cada uno por una parte». Veamos ahora lo que quiere decir «por una parte». Yo ahora, por ejemplo, estoy sometido a Dios según el espíritu, es decir de deseo y de voluntad; pero mientras en mí la carne desee contra el espíritu y el espíritu contra la carne, mientras no pueda someter la carne al espíritu, estoy sin duda sometido a Dios, pero no totalmente, sino sólo «por una parte». Pero si logro forzar la carne y todos mis miembros a «consonar» con el espíritu, entonces apareceré perfectamente sometido. Si has comprendido lo que es estar sometido por una parte y estarlo totalmente, vengamos ahora a lo que decíamos de la sumisión del Señor, y ve que, puesto que está dicho que todos nosotros somos su propio cuerpo y sus miembros, mientras haya entre nosotros algunos que no estén todavía sometidos con una sumisión perfecta, se dice que El mismo no lo está. Pero cuando haya consumado su obra y conducido a la perfección suprema a toda criatura, entonces se le dirá sometido en

[1] Puede verse la puntualización que hace san BERNARDO a este respecto, *Sermo 34 de diversis*, n. 5 y 6 (P. L. 183, 633-4).

[2] Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Tralianos*, c. 11: «Cristo os llama por su pasión, a vosotros que sois sus miembros; la cabeza no puede ser engendrada sin los miembros.» HAIMÓN, *In Hebr.*: «...orans non pro suis sed pro nostris delictis, nisi forte dicatur orare pro suis, propter communionem, quam habet cum corpore suo, quod est Ecclesia...»

aquellos que habrá sometido al Padre y en quienes habrá consumado la obra que el Padre le había confiado, para que Dios sea todo en todos[3].

¿A dónde va todo este razonamiento? A hacernos comprender lo que más arriba hemos visto, cómo bebe el vino o cómo no lo bebe. Lo bebía antes de entrar en el tabernáculo, antes de acceder al altar; pero no lo bebe ahora, porque se mantiene en el altar donde llora nuestros pecados. Y lo beberá de nuevo más tarde, cuando todas las cosas le hayan sido sometidas y, habiendo sido todos salvados y la muerte del pecado destruida, no sea ya necesario ofrecer víctimas por el pecado. Pues entonces habrá gozo y alegría, y los huesos quebrados se regocijarán, y se realizará el cumplimiento de lo que está escrito: «El dolor, la tristeza y el llanto han huido» [4].

Pero no olvidemos esta precisión: no solamente de Aarón se dijo que no bebía vino, sino también de sus hijos, cuando entran en el santuario. Pues tampoco los Apóstoles han recibido todavía su alegría; esperan a que llegue yo y tome parte. Ni tampoco los santos que nos dejan reciben en seguida la plena recompensa de sus méritos; también ellos nos esperan, aunque tardemos, aunque vayamos arrastrando. Porque no tienen gozo perfecto, mientras se afligen por nuestros descarríos y lloran nuestros pecados. Tal vez no quieras creerme: ¿quién soy yo, en efecto, para atreverme a confirmar con mi autoridad tan alta enseñanza? Pero traigo un testigo del que no puedes dudar, porque es el maestro de las naciones en la fe y en la verdad, el Apóstol Pablo. Escribiendo a los hebreos, después de haber enumerado a todos los santos padres que fueron justificados por la fe, añade: «Y todos éstos, si bien recomendados por el testimonio de su fe, no recibieron el objeto de la promesa; disponiendo Dios con su providencia algo mejor acerca de nosotros, para que no llegasen sin nosotros a la consumación». Tú ves, pues, cómo Abraham espera todavía, para obtener lo que es perfecto. También esperan Isaac y Jacob; y todos los profetas nos esperan, para gustar con nosotros la beatitud perfecta. Por esto también es guardado este misterio hasta el último día, y diferido hasta entonces el juicio. Porque hay un solo cuerpo, que espera ser justificado; un solo cuerpo, del que dicho está que resucitará en el día del juicio: «pues aunque haya muchos miembros, hay un solo cuerpo; el ojo no puede decir a la mano: no me eres necesaria». Aun cuando el ojo esté sano y sin alteración de la vista, desde el momento en que le falten otros miembros ¿cuál va a ser su alegría? ¿O qué clase de perfección parecerá la suya, si no tiene manos a su servicio, si le faltan los pies, o si está ausente algún otro miembro? Pues si alguna gloria de preexcelencia hay para el ojo, reside sobre todo en que es el guía del cuerpo y en que no está privado de los servicios de los otros miembros [5].

---

[3] AMBROSIO, *De fide*, l. 5, c. 13, n. 169 y 170: «...Sicut enim si in me concupiscat caro adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, non videor esse subjectus, etsi ex parte sim subditus: ita, quia omnis Ecclesia unum corpus est Christi, quamdiu genus dissentit humanum, Christum dividimus. Nondum ergo subjectus est Christus, cujus non sunt adhuc membra subjecta. Cum autem fuerimus non multa membra, sed unus spiritus: tunc et ipse subjectus erit ut per ipsius subjectionem, sit Deus omnia et omnibus. Sicut autem nondum subjectus est Christus, ita nondum perfectum est opus Patris...» (P. L. 16, 681-2). Ver también *In psalm.* 61, n. 8 (P. L. 14, 1169-70). Cfr. JERÓNIMO, *Epist.* 55, n. 3 (HILBERG, t. I, p. 491); AGUSTÍN, *In psalmum* 62, n. 2 (P. L. 36, 749).

[4] KIERKEGAARD admiraba este pasaje que cita parcialmente en su *Diario*, en 1851 (cfr. *Christ*, tr. fr. TISSEAU, pp. 159-60).

[5] AMBROSIO, *Epist.* 35, n. 6-8: «Congemiscit omnis creatura... Cui conjunxit Apostolus etiam sanctorum gemitum, qui habent primitias Spiritus: nam et ipsi ingemiscunt. Quamvis

Me parece que es esto lo que nos enseña el profeta Ezequiel, en aquella visión en que dice que los huesos se unirán a los huesos, y las junturas a las junturas, y que los nervios, venas, piel y cada uno de los elementos deben ser restablecidos en su lugar [6]. Mira, en fin, lo que añade. Esos huesos, dice —no dice que sean todos los hombres, sino «esos huesos»—, son la Casa de Israel. Tú tendrás, pues, la alegría cuando dejes esta vida, si has sido santo. Pero sólo será plena tu alegría cuando no falte ningún miembro a tu cuerpo. Porque también tú esperarás a los otros, como fuiste tú mismo esperado.

Si a ti, que eres más que un miembro, no te parece perfecta la alegría mientras falte otro miembro, cuánto más nuestro Señor y Salvador, que es Cabeza y Autor de todo el cuerpo, estimará que su gozo no es perfecto, mientras vea que a su cuerpo le falta algún miembro [7]. Y quizá por eso dirigía a su Padre aquella plegaria: «Padre santo, glorifícame con aquella gloria que he tenido junto a ti, antes de que el mundo fuese». No quiere, pues, recibir sin ti su gloria perfecta; sin ti, es decir, sin su pueblo, que es su cuerpo y sus miembros. Pues quiere habitar como alma del cuerpo de su Iglesia y de los miembros de su pueblo, para tener todos sus actos y todos sus movimientos bajo su querer, a fin de que se cumpla en nosotros aquella frase del profeta: «Habitaré en ellos y me pasearé». Mientras que ahora, en tanto que, todavía no perfectos, estamos en pecado, sólo está en nosotros por una parte, y así sabemos por una parte y profetizamos por una parte, hasta que tal o cual merezca llegar a la medida que dice el Apóstol: «Vivo yo, ya no yo, es Cristo que vive en mí». Por lo tanto, sólo en parte, como dice también el Apóstol, somos ahora sus miembros, y en parte sólo somos sus huesos. Pero cuando se hayan juntado los huesos con los huesos, y las junturas unido a las junturas, como antes hemos dicho, entonces Él mismo pronunciará de nosotros aquellas palabras proféticas: «Todos mis huesos dirán: Señor, ¿quién es semejante a ti?» Pues todos esos huesos hablan, cantan un himno y dan gracias a Dios, acordándose de sus beneficios: por eso «dirán todos mis huesos: Señor, ¿quién es semejante a ti? Tú arrancas al pobre de la mano del que es más fuerte que él». De esos huesos, cuando todavía estaban dispersos, antes de venir el que los había de recoger y juntar en uno, dice también una profecía: «Nuestros huesos fueron dispersados al borde del infierno.» Y porque estaban dispersos dijo otro profeta: «Se juntarán, hueso con hueso y juntura con juntura, y las venas, nervios y piel los recubrirán.» Cuando esto se realice, entonces «todos esos huesos dirán: Señor, ¿quién es semejante a ti? Tú arrancas al débil de las manos del que es más fuerte que él». Pues cada hueso entre los huesos era débil, y derribado por la mano del más fuerte. Pues no existía la juntura de la caridad, no existían los nervios de la paciencia, las venas del espíritu de vida y el vigor de la fe. Pero desde que vino el que había de recoger los miembros dispersos y reunir los que estaban separados, asociando hueso con hueso y juntura a juntura, se puso a construir el santo cuerpo de la Iglesia [8].

---

enim de suo merito securi sint, tamen, quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus? Unde puto dixisse Apostolum, quia tunc ipse Filius subjectus erit, etc.» (P. L. 16, 1079); y n. 12-13 (180-81). CRISÓSTOMO, *Sermo in sanctum Romanum*, c. 1, n. 1 (P. G. 50, 606).

[6] Sobre esta visión de Ezequiel, ver JERÓNIMO, *In Ezechielem*, l. 11, c. 37: «Famosa est visio, et omnium Ecclesiarum Christi lectione celebrata...» (P. L. 25, 346-9).

[7] Página citada por JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon*, l. 2, c. 28 (P. L. 96, 490-1).

[8] Cfr. *In Genesim*, hom. 2, n. 4: «Architectus Ecclesiae Christus» (B., p. 33).

Quizá estas cosas resultan una digresión, pero era necesario explicarlas para que se viera más claramente cómo mi Pontífice entra en el santuario y cómo no bebe vino mientras cumple su sacerdocio. Después, sin embargo, bebe de nuevo vino: pero un vino nuevo, vino nuevo en un nuevo cielo y en una nueva tierra, y en el Hombre nuevo con hombres nuevos, con aquellos que le cantan un cántico nuevo. Ves, pues, que es imposible que la nueva copa, proveniente de una vida nueva, sea bebida por quien está todavía revestido del hombre viejo con sus actos. Pues nadie, se dijo, pone vino nuevo en odres viejos. Si también tú quieres, pues, beber de este vino nuevo, renuévate y di: «Si nuestro hombre exterior se corrompe, el interior se renueva de día en día.»

Homilía séptima sobre el Levítico (ed. BAEHRENS, pp. 374-380).

24

GREGORIO DE NISA

Cuando el Hijo esté sometido

Cuando, a imitación de nuestras primicias, seamos liberados del mal, entonces la totalidad de la naturaleza, junto con sus primicias, y hecha un solo cuerpo continuo, será abierta a la hegemonía única del bien; y así, hallándose todo el cuerpo de nuestra naturaleza armonizado con la naturaleza divina e incorruptible, tendrá lugar en nosotros aquella sumisión llamada sumisión del Hijo, siendo restituida la sumisión que se cumple en su cuerpo al que opera la gracia en nosotros... En efecto, recibiéndonos a todos unidos en El y haciéndonos a todos miembros de su cuerpo de modo que sólo formemos verdaderamente un cuerpo, el que nos unió a sí y se unió a nosotros de tal suerte, se hace en todo uno con nosotros, y hace suyo todo cuanto nos concierne. Nuestro bien supremo será estar sometidos a Dios, cuando toda criatura le sea armonizada... Cristo refiere por tanto a sí mismo la obediencia que tributará a su Padre todo su cuerpo.

Nadie ha de encontrar extraña esta explicación. ¿No tenemos por costumbre en el lenguaje referir a nuestra alma lo que hace nuestro cuerpo?...

...Uniendo a sí a los hombres, les une con El al Padre, según dijo: «Como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos sean también uno en nosotros»... Y lo que sigue concuerda con estas palabras. «La gloria que tú me diste, yo se la he dado»: por su gloria entiende, creo, el Espíritu Santo, que comunicó con su soplo a los discípulos. Porque los que entre sí están separados sólo pueden ser reunidos en la unidad del Espíritu, «y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Cristo». Pero el Espíritu es la gloria, como dice Jesús en otro lugar al Padre: «Glorifícame con la gloria que he tenido cabe ti en un principio, antes de que el mundo fuese...» Antes de los siglos, nada había más que el Padre, el Hijo y el Espíritu: esta gloria era, pues, el Espíritu. También dice: «la gloria que tú me diste, yo se la he dado», para que por medio de ella —por el Espíritu— estén unidos a mí, y por mí a ti[1].

Tratado sobre el texto: «Entonces el Hijo mismo estará sometido» (P. G. 44, 1316-21).

[1] Cfr. GREGORIO NACIANCENO, *cuarto discurso teológico*, c. 5 (P. G. 36, 108).

25
JULIANA DE NORWICH

La sed espiritual de Jesús

...La sed espiritual de Cristo tendrá fin. Por consiguiente ese deseo intenso de amor persiste y durará hasta que nosotros seamos sus testigos en el Juicio final; pues los elegidos que constituirán el gozo y la felicidad de Jesús durante toda la eternidad están todavía en parte acá abajo; y después de nosotros, habrá otros. Tiene, pues, una sed ardiente de poseernos a todos en El para su dicha, al menos así me lo parece a mí...

Como Dios, El es la beatitud perfecta, infinita, que no puede ser aumentada ni disminuida. Pero en su humanidad quiso sufrir toda suerte de dolores y morir... Ahora, como Cabeza nuestra, Cristo es glorificado y no puede sufrir. Pero no lo es todavía completamente en su cuerpo místico. Por eso experimenta siempre aquel deseo y aquella sed que sintió sobre la cruz, que experimentó desde toda la eternidad según pienso. Y así continuará hasta que la última alma salvada haya entrado en la eterna beatitud.

Esta sed espiritual persistirá en Jesús todo el tiempo que estemos necesitados, atrayéndonos a su felicidad.

Revelación del Amor divino, c. 31 (tr. fr. G. MEUNIER, pp. 116-119).

26
ADELMANN DE BRESCIA

Crecimiento del cuerpo de Cristo

Creemos de corazón y confesamos con la boca que la virtud invisible de Cristo, operando por el ministerio visible del sacerdote, crea a partir del pan material el verdadero cuerpo del mismo Cristo... Creemos también que todos los que han renacido del agua y del Espíritu son incorporados a Cristo cuando toman este alimento... Pues así lo dice el Apóstol: «así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo» (I Cor. XII, 12). Este es sin duda el hombre del que dice Pablo en otro lugar: «hasta que lleguemos todos a la madurez del varón» (Ef. IV, 13); pues no dice «a varones perfectos», sino «al varón perfecto». La cabeza de este hombre es el mismo que nació de la Virgen María, murió y resucitó; sus miembros son los elegidos desde el principio hasta la consumación de los siglos.

Ahora bien, lo mismo que en la cabeza de nuestro cuerpo residen todos los sentidos y la misma razón, mientras que el resto del cuerpo sólo posee el tacto, y cada uno de los miembros ha de cumplir su oficio particular, así también el Apóstol habla del que es nuestra Cabeza. «En El, dice, están ocultos los tesoros de la sabiduría

y de la ciencia» (Col. II, 3). Y también: «En El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col. II, 9). Y, como para confirmar esta analogía, poco antes había escrito: «El es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia» (Col. I, 18). A su vez, Pablo habla así de los miembros: «A cada uno de nosotros fue dada la gracia según la medida del don de Cristo» (Ef. IV, 7); Y de sí mismo, verdadero miembro ciertamente de esta cabeza, dice: «para suplir en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo» (Col. I, 24), llamando «sufrimientos de Cristo» a los que él mismo soportaba. Cristo, pues, sufría en Pablo, era crucificado en Pedro; Pedro y Pablo eran en Cristo ciudadanos del cielo: «nuestra patria, dice Pablo, está en los cielos» (Fil. III, 9) Y en otro lugar, con una confianza mucho más manifiesta todavía: «A todos nos vivificó y nos ha hecho sentar en los cielos en Cristo» (Ef. II, 5). Cosa maravillosa. Todavía era abofeteado sobre la tierra por el ángel de Satanás, y sin embargo se gloría de estar sentado, resucitado, en los cielos en Cristo. Pero si dice esto, es en razón de aquella unión que reina entre todos los miembros ajustados, como explica más claramente en otro pasaje: «si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él, y si un miembro es glorificado, todos los miembros toman parte de su gozo» (I Cor. X, 26).

El mismo Señor, en el Evangelio, enseña frecuentemente lo mismo. En efecto, cuando dice: «Yo soy la vid, y vosotros los sarmientos» (Jo. XV, 5), o bien: «si el grano de trigo, al caer en tierra, no muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto» (Jo. XII, 24)[1], no insinúa otra cosa con estas comparaciones sino aquel ajustamiento de todos sus miembros unidos. El mismo se dignó procurárselo por efecto de una bondad tan grande, que les dio a compartir su propia gloria.

A esto mismo parece referirse la visión del rey Nabucodonosor: vio una piedra pequeña —era Cristo— que se desprendía de la montaña sin la acción de mano de hombre —como Cristo que fue engendrado sin intervención humana—, se agrandó hasta convertirse en una gran montaña y llenó toda la tierra (Dan. II, 34-35). Desprendida de la montaña, esta piedra se hizo grande hasta convertirse en una montaña, porque aquel cuerpo que sólo había recibido un elemento ínfimo de la masa del género humano, gracias al número de fieles provenientes de todas partes, se dilata en proporciones inmensas, y no cesa de crecer hasta el fin de los siglos, hasta llenar toda la tierra[2].

Este Cuerpo es ya plena y perfectamente glorificado en su Cabeza. Lo es también en sus miembros, de quienes está escrito: «numerosos cuerpos de santos que reposaban se levantaron» (Mt. XXVII, 52), y ahora reposan dichosos en el cielo. Pero sufre todavía en otros de sus miembros, a saber, en los que viven esta vida mortal, en los que moran todavía en este cuerpo como en una prisión, «gimiendo y deseando ser librados, para unirse con Cristo» (Fil. I, 23). Y entre los miembros de este Cuerpo inmenso y realmente gigantesco (no sin razón se canta de El en el salmo: «se levantó como un gigante», salmo 19,6), existen además aquellos que, si bien están ya en la felicidad gloriosa, después de borradas todas sus manchas, viven, sin embargo, todavía con la firme esperanza de un aumento de bienaventuranza,

---

[1] Texto constantemente invocado a propósito de la Eucaristía.

[2] Ver AGUSTÍN, *In Joannem*, tract. 9, n. 15 (P. L. 35, 1465). PSEUDO-AGUSTÍN, *sermón* 91, n. 6 (39, 1921). EFRÉN, *Himno 20*, sobre la resurrección de Cristo, n. 16 (LAMY, t. 2, p. 766). ODÓN DE CHATEAUROUX, *Sermón para el Adviento* (PITRA, *Analecta novissima*, t. 2, pp. 202-7); etc. Sobre la interpretación patrística de *Daniel*, II, 34-35: KNABENBAUER, *in loc.*, pp. 97-98.

cuando, al final de los tiempos sean sus cuerpos resucitados y ajustados unos a otros para una vida inmortal.

Tal vez a esta diversidad de partes, de que se compone admirablemente este Cuerpo, hace alusión el salmista cuando pronuncia en Espíritu estas palabras: «La reina está sentada a tu derecha vestida de oro, rodeada de ornamentos variados.» ¿Cuál es, en efecto, esta reina, sino la esposa del Rey del que se dice un poco más abajo: «Y el rey se prendará de tu belleza, pues es el Señor tu Dios» (Salmo 45, 10 y 12)?

Este Rey es su Dios, es su Esposo, su Cabeza. Ella es su Iglesia. Siendo por naturaleza su sierva, se ha convertido por gracia en su Esposa y en su Cuerpo, cumpliéndose desde este momento el misterio que había sido prometido desde el principio de los siglos: «serán dos en una sola carne». Y ella se halla rodeada de la variedad de sus diversos miembros, reinando ya y regocijándose unos, otros sufriendo, sembrando con lágrimas y esperando la redención de sus cuerpos. Pero ese estado no durará por siempre: si así no fuera, no se podría imaginar nada más miserable. ¿Cuánto tiempo, pues, y hasta cuándo? Mientras el Rey permanezca tendido en su lecho. Tardará sin duda, pero con seguridad ha de venir. Cuando aparezca El, que es la vida de la reina, entonces también ella aparecerá con El en la gloria. Entonces por fin le será enteramente quitada su variedad: pues habiendo sido la muerte absorbida en la victoria, todo el Cuerpo será revestido de la dichosa inmortalidad, y todos los miembros, configurados con su Cabeza, se regocijarán juntos unánimemente de un honor a la vez propio de cada uno y que, brotando de todos, resplandecerá sobre todos. Entonces el Señor Jesús, habiendo devuelto el reino a su Dios y Padre, y después de haber aniquilado todo principado y toda potestad, hará comparecer ante El a su Iglesia, sin mancha ni arruga ni nada semejante, y Dios será todo en todos.

Adelmanni ex scholastico Leodiensi episcopi Brixiensis, de Eucharistiae sacramento ad Berengarium epistola[3] (ed. R. HEURTEVENT, *Durando de Troarn y los orígenes de la herejía de Berengario,* 1912, pp. 298-302).

27

COURNOT

El carácter histórico de la Biblia

Las obras religiosas de la antigüedad no tienen, propiamente hablando, una parte histórica, y aunque necesariamente tengan su historia propia como toda secta y toda institución tiene la suya, no se fundan, sin embargo, en absoluto sobre una historia; no inscriben en sus textos sagrados, cuando los tienen, más que cosmogonías y mitos. Por el contrario, nada más majestuoso, más simple y más breve que la parte puramente cosmogónica de los libros sagrados del pueblo judío. Y los relatos

[3] Escrito en 1049 ó 1050. Sobre ADELMANN, *Histoire littéraire de la France,* t. 7, pp. 542 ss. (reproducido en P. L. 143, 1279-88).

genealógicos que la siguen, si bien no tienen todos los caracteres precisos de la historia, se acercan a ella incomparablemente más que todos los otros relatos del mismo género. Finalmente, lo que nunca se ve en otras partes, los libros de una historia nacional, controlada por monumentos de historias extranjeras, y que sirve a su vez para controlarlos, entran en una porción esencial y considerable en el sistema de los libros canónicos. Más tarde, y a medida que los destinos de los judíos se mezclan a los de los grandes imperios de la antigüedad, aplican a las revoluciones de estos imperios sus profecías; y hasta en los sueños de un pueblo oprimido, se ve apuntar y desarrollarse la idea de un plan de acontecimientos históricos.

Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciencies et dans l'histoire, ed. Hachette, 1911, pp. 655-656.

28
RUPERTO DE TUY

La escala de Jacob

En esta noche de Navidad, antes de la celebración de las dos misas, se nos lee en san Mateo la genealogía de Cristo. Esta costumbre, tradicional en la santa Iglesia, no carece de bellos y misteriosos motivos. Porque en verdad, los que han arreglado la estructura del Oficio divino nos presentan en esta lectura, hecha en semejante lugar, en lo más profundo de la noche, la escala que vio Jacob por la noche, durante el sueño. En lo más alto de esta escala, que por su parte superior tocaba los cielos, apoyado en ella apareció el Señor a Jacob, y le prometió para su posteridad la herencia de la tierra, precisamente cuando, por orden paterna y para asegurar esa posteridad, iba a tomar una esposa proveniente de la casa y de la parentela de su padre y de su madre... Pero, como sabemos, «todo le ocurría en figura». ¿Qué prefiguraba, pues, esta escala sobre la que se apareció el Señor así apoyado, sino el linaje del que había de nacer Cristo, linaje que el santo evangelista, con boca divina, ordenó de modo que acabase en Cristo pasando por José? En ese José se apoyó el Señor, niño pequeño...

Por la Puerta del cielo —puerta que el supremo grado de la escala, quiero decir el bienaventurado José, toca por su dignidad de esposo— por la Puerta del cielo, digo, es decir por la bienaventurada Virgen, Nuestro Señor, hecho por nosotros niño pequeño, sale dando vagidos. Sale, apoyado en la escala del modo que he dicho más arriba. Oímos que, en señal de gran bendición, nos promete nuestra salvación, es decir la salvación de los gentiles, o mejor, le vemos que cumple ya su promesa. Pues en su sueño oyó Jacob que le decía el Señor: «Y en tu posteridad serán bendecidas todas las naciones de la tierra.» Y ahora, ese hecho se ha cumplido con el nacimiento de Cristo.

Considerándolo así en verdad, el divino evangelista insertó nominalmente en su genealogía a Raab la prostituta y a Ruth la moabita; pues veía bien que Cristo no vino en carne para los judíos solamente, sino también para los gentiles, habiéndose

dignado recibir madres tomadas de entre los gentiles. Así lo habían atestiguado anteriormente los profetas: David, cuando decía: «Yo me acordaré de Raab y de Babilonia», es decir de toda la latitud de naciones mezcladas. Raab, en efecto, quiere decir «amplitud», y Babilonia «confusión» [1]. También Isaías cuando dice en su visión sobre Moab: «Envía, Señor, al Cordero que ha de dominar la tierra, al cordero venido de la piedra del desierto a la montaña de la hija de Sión.» Era como si dijese abiertamente: «Señor, tú enviarás al Cristo, tu Cordero, de en medio de los gentiles, para que el Israel carnal no se gloríe en El como en un bien propio, ese Israel a cuyos sentimientos repugna manifiestamente que tú saques a ese mismo Cristo de los gentiles para enviarlo a la montaña de la hija de Sión.» Porque la piedra del desierto designa a Ruth la moabita que, manteniéndose en pie sobre la roca de una sólida fe, olvidada de su pueblo y de los dioses paternos, vino con Noemí y, habiéndose unido a Booz el betlemita, engendró a Obed, abuelo de David: con lo cual también ella fue ascendiente del Salvador [2].

Venidos, pues, de dos pueblos, el judío y el gentil, como de los dos lados de la escala, los antiguos Padres, situados en diferentes gradas, sostienen a Cristo Señor que sale de lo alto de los cielos; y todos los santos ángeles descienden y suben a lo largo de esta escalera, y todos los elegidos son tomados primero en el movimiento de descenso, para recibir humildemente la fe en la encarnación del Señor, y son en seguida elevados a contemplar la gloria de su divinidad. De ahí aquellas otras palabras pronunciadas por el mismo Señor: «En verdad os digo, veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre», es decir que veréis a todos los santos subir hacia Dios, sostenidos y levantados por el Hijo del Hombre, una vez abiertos los recintos de los cielos por la Redención del Hijo del Hombre. Pero, para poder subir de este modo, primero descienden en espíritu de humildad a adorar su cruz y su pasión.

Este doble movimiento de ascenso y descenso parecen insinuarlo Lucas y Mateo, cuando uno, Mateo, establece su genealogía según un orden descendente, mientras que el otro, Lucas, lo establece en orden ascendente [3]. Pues el Dios hecho hombre, llorando en el establo, nos invita a abajarnos a ejemplo de su abatimiento; pero cuando, una vez bautizado, comienza a lanzar los resplandores de sus milagros,

---

[1] Ver el salmo 86, leído en el segundo nocturno del Oficio de la Dedicación, cuyas antífonas están precisamente tomadas del relato de la visión de Jacob.

[2] Cfr. RUPERTO, *De Trinitates et operibus ejus, in Judic.*, c. 28 (P. L. 167, 1057-58).

[3] RUPERTO, *op. cit. in Genesim*, l. 7, c. 22: «¿Cuál es esta escala tan alta, sino la serie de los antepasados de Cristo, que todos conocemos por la genealogía evangélica?... Los ángeles que suben y bajan a lo largo de esta escala son los predicadores de la verdad, los anunciadores y testigos de la doble generación divina y humana de Jesucristo. Jamás anuncian un Cristo puro hombre o puro Dios, sino que con pie seguro van y vienen, diciendo al subir: «En un principio era el Verbo», y al bajar: «El Verbo se hizo carne». También con entero conocimiento Mateo y Lucas se reparten la tarea. Uno, Mateo, desciende de Abraham hasta el seno de la Virgen, mientras que el otro, Lucas, remonta desde Aquél que pasaba por hijo de José hasta Dios» (P. L. 167, 467-8). Cfr. PÉGUY, *Victor Marie compte Hugo* (éd. des Oeuvres complètes, pp. 365-75).

levanta a los que se habían abajado en su seguimiento y les hace penetrar la gloria de su divinidad[4].

De divinis officiis, 1. 3, c. 18 (P. L. 170, 75-77). (Escrito en 1111)[5].

29

ORÍGENES

El agua de Mará

«Y llegaron a Mará, de cuya agua no pudieron beber, porque era amarga. Por esto llamóse aquel sitio Mará... Yahvé señaló a Moisés un madero; Moisés lo lanzó al agua, y las aguas se tornaron dulces» (Exodo XV, 23-25).

El brebaje de la Ley es amargo, muy amargo... Pero Dios muestra el madero que ha de ser arrojado en esa amargura para cambiarla en dulzura, entonces se podrá beber...

Salomón nos dice cuál es ese madero cuando llama a la sabiduría: «madero de vida para todos los que lo abrazan» (Prov. III, 18). Si, pues, el madero de la sabiduría —de Cristo— es puesto en la Ley, mostrándonos cómo hay que comprender la

[4] No se encuentra habitualmente un simbolismo tan completo y tan detallado más que en Ruperto. La escala de Jacob fue con todo comentada bastante pronto en un sentido alegórico, como lo atestigua el tratado 13 de ZENÓN DE VERONA, c. 3. Zenón ve en la escala la cruz de Cristo; sus dos lados son los dos Testamentos, sus escalones son la serie de virtudes que llevan al cristiano de la conversión a la perfección; los ángeles que descienden o que suben son los hombres que vuelven después de haber renunciado a él o que perseveran en el camino del cielo (P. L. II, 428-433). (Zenón relaciona la visión de Jacob con la parábola del buen Samaritano, donde se trata también de los dos Testamentos, bajo la imagen de los dos denarios: «quae parabola, sublata dubitatione, scalae sacramentum spiritualiter intuentibus patefecit...»).

Se pueden ver diversos rasgos análogos en AGUSTÍN, *In psalm.* 119, n. 2 (P. L. 37, 1597-98); JERÓNIMO, *In Ezechielem* (25, 28 A); PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In Rom.,* 7, 19, n. 3 (P. G. 59, 669); CASIODORO, *De institutione divinarum litterarum,* praefatio (P. L. 70, 1107); PSEUDO-AGUSTÍN, *Scala Paradisi* (40, 997-1004); FELIPE DE HARVENG, *Moralitates in Cantica* (203, 501); BUENAVENTURA, *Breviloquium,* prologus, n. 3, e *Itinerarium,* c. 2 (QUARACCHI, t. 5, pp. 205 y 298). Cfr. PEDRO DAMIANO, *De quadragesima et de quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus,* c. 3: «...Incipiamus jam per ea quae descendit Christus ascendere...» (P. L. 145, 547-8). PSEUDO-MÁXIMO DE TURÍN, *Sermón para la Ascensión:* «Illa scala... descensum et ascensum Domini significabat... Lapis ad caput Jacob est ipse Christus..., duo trabes duo sunt testamenta, gradus praecepta divina...» (SPAGNOLO-TURNER, p. 170). Todavía para Soloviev, la escala de Jacob es la descendencia de Abraham, la genealogía de Cristo expuesta en san Mateo. (*La historia y el porvenir de la teocracia;* cfr. STEMVOUKHOFF, *Soloviev et son oeuvre messianique*, p. 148.)

[5] El mismo RUPERTO, *In Ezechielem,* 1. 2, c. 12, transpone la descripción topográfica del Templo en figura de la historia sagrada: el atrio exterior es la historia del mundo desde la creación hasta Abraham; de Abraham a Cristo se penetra en el «atrium interius»; por la encarnación, «in templo suo Deus humano generi est repropitiatus», etc. (P. L. 167, 1472-74).

circuncisión y el sábado, cómo debe ser observada la legislación sobre la lepra, cómo hay que distinguir lo puro y lo impuro, entonces el agua de Mará se hace dulce, la amargura de la Ley se cambia en dulzura de inteligencia espiritual y el pueblo de Dios puede apagar su sed.

Porque si todo aquello no es interpretado en espíritu, el pueblo que ha abandonado los ídolos y se ha vuelto hacia Dios, al oír las prescripciones sobre los sacrificios, se siente repelido; no puede beber, siente que hay allí algo amargo y áspero...

Por eso, para que pueda ser bebida esta agua de Mará, indica Dios el madero que hay que arrojar, a fin de que el que beba no muera, ni siquiera sienta la amargura. De donde aparece que si alguno quiere beber en la letra de la Ley sin el «madero de vida», es decir sin el Misterio de la Cruz, sin la fe de Cristo, sin la inteligencia espiritual, la extrema amargura de este brebaje le hará morir. Sabiendo esto, decía el Apóstol Pablo que «la letra mata», lo que era decir abiertamente que el agua de Mará es mortal si se bebe antes de que haya sido cambiada y convertida en dulzura [1].

In Exodum, hom. 7, n. 1 (BAEHRENS, pp. 205-6).

30

GREGORIO DE NISA

El nuevo mito de la caverna

La Iglesia recibe la luz de la verdad por el vano de los Profetas y la celosía de las observancias, mientras el muro figurativo de la Ley está en pie; de la Ley que da la sombra de los bienes venideros, pero que no deja ver su forma real.

En efecto, la Verdad, que está cercana a la figura, se mantiene detrás del muro. Al principio hace al Verbo visible a la Iglesia por medio de los Profetas. Pero llega un día en que por la manifestación del Evangelio, ella disipa toda oscura visión en figura, destruyendo el muro de separación. A partir de entonces, el aire de la casa y la luz del cielo se confunden, de modo que ya no hay necesidad de que la luz que rodea la casa penetre por las ventanas, puesto que el verdadero Sol ilumina por sí mismo todo lo que está en el interior con los rayos del Evangelio.

Sobre el Cantar de los Cantares, hom. 5 (P. G. 44, 865 D).

---

[1] Esta aplicación al misterio de la cruz se convierte naturalmente en una aplicación al misterio del bautismo: TERTULIANO, *De baptismo,* 9 (P. L. 1, 1209); DIDIMO, *De Trinitate* (P. G. 31, 697); AMBROSIO (P. L. 16, 393-394).

31
PAUL CLAUDEL

Perennidad del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento, historia, poesía lírica y devocional, prescripciones rituales y morales, resulta incomprensible sin aquella presencia invisible y futura que lo dispone y orienta enteramente, hasta en los menores detalles, hasta en las más sordas entonaciones, y crea completamente alrededor de sí una especie de *campo profético.* El Antiguo Testamento es incomprensible sin el Nuevo, que viene a llenar, justificar y explicarlo todo. «No he venido, dice Nuestro Señor, a disolver, sino a cumplir. No pasará ni una iota de la ley ni un punto sobre la i» (Mat. V, 18). Y como en realidad toda la letra ha pasado, hay que admitir que, si algo subsiste, ese algo es el sentido espiritual que subyuga y está inherente hasta en los menores detalles del texto primero. Si hasta la iota y el punto sobre la i están llamados a la perennidad, es que el título les es comunicado por el Dios, que, según se nos dice, indican, más que por su valor intrínseco: es que la letra muerta ha de ceder su puesto al espíritu que vivifica...

Así, hoy como ayer y como antes de ayer, la Sagrada Escritura no cesa de ser la simiente de la Iglesia, no ha perdido nada de su virtud germinativa y vegetativa. No es un documento histórico exclusivamente dirigido a contemporáneos. Por encima de las generaciones, Nuestro Señor no hace otra cosa que testificar que *Su* misión es cumplir las profecías. Pero Cristo constituye una misma cosa con la Iglesia, y se puede igualmente decir que todo ese Cristo reunido y desarrollado en el tiempo, que es la Iglesia, no hace sino llenar y cumplir las profecías. Despojada de la ocasión, de la circunstancia y de la conveniencia momentánea, la substancia de la palabra escrita, hasta por bajo de aquella i y del punto sobre la i (san Agustín), no cesa de dirigirse, después de nuestros padres, a nosotros mismos. *Si el grano no muere...,* dice el Evangelio, si no pierde su piel para convertirse, bajo nuestro escrutinio, en almidón y gluten...

Siempre se trata de Jesucristo, pero unas veces es el mismo Jesucristo que Se muestra y Se declara bajo diferentes aspectos, y otras veces somos nosotros mismos que Lo aprehendemos, invitados a inaugurar un paso sobre el camino que El nos traza.

Introducción al libro de Ruth, El sentido figurado de la Escritura, pp. 87-88, 110-111 y 114.

32
PSEUDO-EPIFANIO

El resplandor de la cruz

¿Qué pues? ¿Qué gran silencio es éste hoy, sobre la tierra? Silencio y Soledad: pues el Gran Rey se ha dormido. La tierra se recoge temerosa, pues Dios se ha

dormido en su carne para ir a despertar a los que duermen desde el principio de los siglos...

Cristo, divino Sol, se ha puesto, y los judíos están en tinieblas. Es hoy la salvación para los que están sobre la tierra, y para aquellos que, salidos del mundo, están bajo tierra. Es hoy la salvación para todo el Cosmos, para el mundo visible y para el mundo invisible... Descendamos con Cristo, y contemplemos junto a El el Misterio oculto que se opera.

...Escucha el sentido profundo de la Pasión de Cristo. Escucha, y canta un himno de gloria. Escucha, y celebra las maravillas de Dios. Mira cómo se desvanecen las figuras y desaparecen las sombras; cómo la Ley se retira para dejar que florezca la Gracia; cómo el Sol llena toda la tierra; cómo, superada la antigua alianza, ha sido fundada la nueva; cómo las cosas antiguas han pasado y las nuevas se han extendido.

Dos pueblos se han encontrado en Sión en el momento de la Pasión de Cristo: el de los judíos y el de los gentiles; dos reyes, Pilatos y Herodes, y dos grandes sacerdotes, Anás y Caifás, para que las dos Pascuas sean juntamente celebradas: una, por última vez; la otra, la de Cristo, por primera vez. Dos víctimas eran esa misma tarde ofrecidas... El pueblo judío se reunía para sacrificar un cordero; el pueblo de los gentiles, para inmolar al Dios hecho carne. El uno contemplaba todavía la sombra, el otro corría ya hacia el Sol, hacia Dios. Uno repasaba todavía en su memoria la liberación de Egipto, el otro se preparaba ya a celebrar su liberación del error...

Y todo esto pasaba en Sión, la Ciudad del Gran Rey. Allí, en aquel centro de la tierra, se operaba la Salud del Mundo. Allí Jesús, entre los dos Vivientes, el Padre y el Espíritu, era reconocido Hijo de Dios vivo. Venido a la luz entre los ángeles y los hombres, puesto como piedra angular entre los dos pueblos, anunciado igualmente por la Ley y por los Profetas, contemplado sobre la montaña entre Moisés y Elías, reconocido como Dios entre los dos ladrones, acaba en este día su obra de salvación y de vida entre los vivos y los muertos...

Él ha reunido en paz a sus dos pueblos, ha unido a los seres del cielo y de la tierra... En adelante la Pascua judía, la Pascua legal y superada: todo lo que contenía de figura y de profecía está dado. Nuevo Israel y nueva Pascua. Las antiguas sombras se han desvanecido, pero su substancia está en adelante presente. Permanece en el seno del Pueblo nuevo, en el que cada día se acrecienta...

Homilías para el Sábado Santo y la Resurrección (P. G. 43, 440-1 y 468-9) [1].

---

[1] Cfr. MÁXIMO, *Capitula theologica et oeconomica*, cent. 1, c. 66:«Aquel que conozca el misterio de la cruz y de la sepultura, percibe las «razones» ocultas de todo lo que está escrito; y el que está iniciado en la fuerza misteriosa de la resurrección, conoce el fin por el que Dios ha creado todas las cosas» (P. G. 90, 1108).

33

SAN AMBROSIO

La Iglesia, Eva mística

Después de la creación del hombre, nos enseña Moisés que Dios creó también la mujer: «Infundió Dios un profundo sueño a Adán, tomóle entonces una de las costillas, cerrando su espacio con carne, y de la costilla formó una mujer.»

Esta manera de obrar de Dios me fuerza a comprender aquí algo más de lo que leo y que no sabría decir. El Apóstol viene en mi ayuda, y encontrándome con que no sabía el significado de las palabras: «hueso de mi hueso, y carne de mi carne», o aquellas otras: «se la llamará mujer, porque de varón ha sido tomada», él me lo revela por el Espíritu divino al decir: «Hay ahí un gran misterio» ¿Qué misterio? «Que serán dos en una carne», y que «el hombre dejará padre y madre y se adherirá a su esposa», y también que «somos miembros de su cuerpo, tomados de su carne y de sus huesos». ¿Cuál es ese hombre por el que la mujer deja a sus padres? La que deja a sus padres es la Iglesia, recogida a partir de los pueblos gentiles, la Iglesia a la que fue dicho proféticamente: «olvida a tu pueblo, y la casa de tu padre». Y ¿por causa de qué hombre, sino de aquél de quien Juan decía: «Después de mí viene un hombre que fue hecho antes que yo»?

De su costado, cuando dormía, tomó Dios una costilla: El es, en efecto, quien dormía, y quien reposó y resucitó, pues le recibió el Señor. ¿Pero cuál es esa costilla sino su fuerza, su virtud? Cuando el soldado le abrió el costado, brotó de allí enseguida sangre y agua que corrieron para la vida del mundo. Esta virtud, esta vida del mundo, he ahí la costilla de Cristo. Costilla del nuevo Adán: porque el primer Adán fue hecho alma viva, pero el segundo es espíritu vivificante. Este segundo Adán es Cristo; la costilla de Cristo es la vida de la Iglesia[1]. Nosotros somos, pues, los miembros de su cuerpo, formados de su carne y de sus huesos. Y quizá hablaba de esta costilla cuando decía: «siento que una virtud ha salido de mí». Tal es la costilla que ha salido de Cristo, sin mutilación de su cuerpo: porque no es corporal sino espiritual, y el Espíritu no se divide en sí mismo sino que se distribuye a cada uno según quiere. Tal es Eva, madre de todos los vivientes. Esta madre de los vivientes es la Iglesia. Dios la ha construido sobre la suprema Piedra angular, Cristo Jesús, sobre el que se eleva todo el Edificio, fuertemente trabado, para formar el Templo de Dios.

¡Que Dios venga, pues! Que forme esta mujer, esta ayuda para Adán, para Cristo. No que Cristo tenga necesidad de una ayuda para sí, sino porque nosotros aspiramos y buscamos llegar, por la Iglesia, a la gracia de Cristo. Ahora es cuando se construye ese Templo, ahora que está formada la mujer. Ahora es creada, la que antes existía en figura. Por eso la Escritura utiliza una expresión nueva: estamos, dice san Pablo, «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas». Ahora la morada espiritual se eleva en un sacerdocio santo. ¡Ven, Señor Dios!

---

[1] Cfr. *in Psalm.* 36, n. 37: «Su muerte es el fruto de vida. Por tanto, cuanto en él ha sido hecho es vida... La Iglesia es vida, pues ha sido hecha en El, de su costado; en El ha resucitado Eva» (P. L. 14, 985).

Forma a esta mujer; construye esta ciudad. Que venga tu hijo. Pues yo creo en tu palabra: «El me construirá mi ciudad.»

He ahí la mujer madre de todos, he ahí la casa espiritual, la ciudad que vivirá por toda la eternidad, pues no conoce la muerte. Ella es aquella Jerusalén, que se ve ahora en la tierra, pero que será arrebatada por encima de Elías, transportada más arriba que Enoc. Este fue arrebatado, para que su corazón no fuese cambiado por la malicia; aquélla es amada de Cristo como su esposa gloriosa, santa, inmaculada, sin arruga. ¿Y cuánto mejor de lo que lo fue un solo hombre, no será arrebatado el Cuerpo entero? Tal es la esperanza de la Iglesia. Sí, será arrebatada, será tomada, transportada al cielo. Elías fue llevado sobre un carro de fuego: la Iglesia también será llevada. ¿No me crees? Cree al menos a Pablo, en quien Cristo ha dicho: «Seremos arrebatados sobre las nubes al encuentro de Cristo...»

Para la construcción de esta ciudad ¡qué seres son enviados! Son enviados los patriarcas y los profetas. El arcángel Gabriel e innumerables ángeles trabajan en ella; y la multitud de los ejércitos celestiales alaba a Dios: pues el término de la Ciudad se aproxima. Muchos le son enviados, pero sólo Cristo edifica en realidad, o mejor no está solo, pues el Padre está presente. Y si bien es el único en edificar, sin embargo no se reserva para sí sólo la gracia de una obra tan grande. Cuando Salomón construyó su templo, está escrito que había setenta mil hombres para transportar los materiales sobre sus espaldas, ochenta mil para tallar las piedras, y tres mil seiscientos empleados en la construcción misma. ¡Que vengan todos esos ángeles, celestes talladores de piedras! ¡Que labren todo lo que desborda en las piedras que somos nosotros, que quiten de nosotros toda aspereza! ¡Que vengan a tomarnos sobre sus espaldas! Pues está escrito: «Serán llevados sobre las espaldas.»

Exposición del Evangelio según san Lucas, l. 2, n. 85-89 (P. L. 15, 1584-86).

34

PAULINO DE NOLA

Cristo doliente en sus miembros

Desde el comienzo de los siglos Cristo sufre en todos los suyos. El es, en efecto, el comienzo y el fin, velado en la Ley, revelado en el Evangelio. Señor siempre admirable, doliente y triunfante en sus santos. En Abel, muerto por su hermano; en Noé, burlado por su hijo; en Abraham, exiliado de su país; en Isaac, ofrecido como víctima; en Jacob, haciéndose esclavo; en José, vendido; en Moisés, expósito y fugitivo; en los profetas, lapidado y degollado; en los apóstoles, pisoteado o arrojado al mar; en los numerosos y variados suplicios de los santos mártires, constantemente puesto en trance de muerte. Es siempre El, hoy todavía, quien lleva nuestras enfermedades y miserias; siempre El, el hombre por nosotros cubierto de llagas y que sabe llevar la enfermedad que, sin El, nosotros no podemos ni sabemos sobrellevar; El, digo, quien sostiene por nosotros y en nosotros la malicia del mundo, a

fin de destruirla sobre sí, y dar remate a la virtud en la prueba. El, en ti también, sufre ultraje, y a El es a quien, en ti, odia el mundo[1].

Carta 38, n. 3 (P. L. 61, 359).

35
SEVERO DE ANTIOQUÍA

El buen Samaritano

...Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó. Cristo se sirvió a propósito de la denominación del género; no dijo: «descendía uno», sino «descendía un hombre». Porqué el pasaje concierne a toda la humanidad. Esta, como consecuencia de la prevaricación de Adán, abandonó la estancia elevada, calma, maravillosa y sin sufrimiento del paraíso, con razón llamado Jerusalén —nombre que significa la Paz de Dios— y descendió hacia Jericó, país hondo y bajo, en donde el calor es agobiante. Jericó es la vida febril de este mundo, vida que separa de Dios, que arrastra hacia abajo, y que produce el ahogo y el agotamiento por la llama de los más vergonzosos placeres.

Una vez que la humanidad se ha desviado del buen camino hacia esta otra vía, cuando es arrastrada de lo alto hacia abajo y empujada por la pendiente, viene entonces a atacarla la salvaje tropa de los demonios, al igual que una banda de salteadores. La despojan de los vestidos de la perfección, no le dejan rastro alguno de fortaleza de alma, ni de pureza, ni de justicia, ni de prudencia, ni de nada que caracterice la divina Imagen; sino que, sacudiéndola con los repetidos golpes de los diversos pecados, la abaten y la dejan en fin medio muerta.

...Ha pasado la Ley dada por Moisés; y ha visto a la humanidad yacente y agonizando. El sacerdote y el levita de la parábola simbolizan en efecto la Ley, pues ella introdujo el sacerdocio levítico. Pero si bien la Ley ha mirado a la humanidad, le ha faltado fuerza; no ha conducido a la humanidad a una curación completa, no ha levantado a la que yacía. Como carecía de energía, tuvo necesariamente que alejarse después de un vano camino. Pues, como ha dicho Pablo, la Ley ofrecía sacrificios y ofrendas «que no podía hacer perfectos, en lo que toca a la conciencia, a quienes practicaban ese culto», porque «la sangre de los toros y de los machos cabríos era absolutamente impotente para borrar los pecados»...

Vino a pasar, en fin, un Samaritano... A propósito se da Cristo a sí mismo el nombre de Samaritano. Pues, al dirigirse a un doctor de la Ley que presumía de hablar acerca de ella, se propone mostrarle con sus palabras que no fue ni el sacerdote, ni el levita, ni, para decirlo en una palabra, ninguno de los que creían

---

[1] Cfr. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* 61, n. 4 (P. L. 36, 730-32). Misal de Bobbio, *Contestatio dominicalis:* «In Noe rector archae —non solum Noe, sed Ecclesiae gubernator— in Abraham fidelissimus Patriarcha, in Isaac gloriosissima victima Patris, in Jacob summae patientae magister, in Josep misericordiae praedicator, in Moyse laudabilis dux, in David patriarcha praeclarus, in Salomone abundantissimus fons sapientiae, in Isaia auctor omnium Prophetarum, in Joanne primus baptista, in Stephano primus martyr, in Petro negantium fides...» (LOWE, p. 150).

conducirse conforme a la Ley de Moisés, sino que fue El mismo quien vino a cumplir el designio de la Ley, haciendo ver con las obras «quién es el prójimo y qué es amarle como a uno mismo», El de quien habían dicho los judíos para ultrajarle: «Tú eres un Samaritano y un demonio»...

El Samaritano viajero que era Cristo —pues verdaderamente viajaba— vio al que yacía. Y no pasó adelante, pues el objeto propio de su viaje era «visitarnos» a nosotros por quienes descendió a la tierra y entre quienes hizo su morada. Porque no solamente se apareció, sino que conversó verdaderamente con los hombres. Sobre las heridas vertió vino, el vino de la Palabra; y como la gravedad de las heridas no soportaba su vigor, mezcló aceite, por más que atrajese sobre sí, por su dulzura y su «filantropía», los reproches de los fariseos, a quienes tuvo que responder: «Id y aprended lo que quiere decir: misericordia quiero y no sacrificios.» Después cargó al herido sobre su bestia de carga, significando con ello que nos eleva por encima de las pasiones bestiales, al mismo tiempo que nos lleva en sí mismo, haciendo de nosotros «los miembros de su cuerpo».

En seguida condujo al hombre hasta la posada. Da este nombre de posada a la Iglesia, convertida en lugar de habitación y receptáculo de todos. No le oímos, en efecto, decir, en el sentido restringido de la sombra legal y del culto en figura: «El Ammonita y el Moabita no entrarán en la Iglesia de Dios», sino más bien: «Id, enseñad a todas las naciones», y también: «En todo pueblo, el que teme al Señor y obra justicia le es agradable.» Y una vez llegados a la posada, el buen Samaritano dio muestras a aquél que había salvado de una solicitud todavía mayor: en efecto, cuando la Iglesia quedó formada por la reunión de los pueblos muertos al politeísmo (o que se morían en el politeísmo), Cristo estaba en ella otorgando toda clase de gracias...

Y al dueño de la posada —figura de los apóstoles y de los pastores que les han sucedido— da al partir —al subir a los cielos— dos denarios, para que se ocupe con gran cuidado del enfermo. Por estos dos denarios entendemos los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, el de la Ley y los Profetas, y el que nos fue dado por los Evangelios y Constituciones de los Apóstoles. Ambos son del mismo Dios y llevan la sola imagen del único Dios de lo alto, como los denarios la imagen del rey, e imprimen en nuestros corazones el mismo carácter real por medio de las sagradas palabras, pues un mismo y único Espíritu es el que las ha pronunciado. Que se retiren por consiguiente Manes y su predecesor Marción, hombres irreligiosos que han atribuido estos dos Testamentos a dioses diferentes. Son los denarios de un solo rey, dados al mismo tiempo y con igual título por Cristo al dueño de la posada.

Ahora bien, después de que los pastores de las santas Iglesias hayan recibido estos dos denarios y los hayan hecho fructificar a costa de trabajos y sudores con sus instrucciones, después que los hayan gastado también por su cuenta —pues el dinero espiritual es de tal naturaleza que, cuando se le gasta, no disminuye sino que aumenta, y es la palabra de la doctrina—, cada uno de ellos dirá en el último día al Señor cuando venga: «Señor, dos denarios me diste; he aquí que gastándolos por mi cuenta he ganado otros dos, con los cuales he acrecentado el rebaño.» Y el Señor respondiendo dirá: «Está bien, siervo bueno y fiel; pues has sido fiel en lo poco, yo te constituiré al frente de mucho. Entra en el gozo de tu Señor.» [1]

Homilía 89.

---

[1] Según F. NAU, *Quelques nouveaux textes grecs de Sévère d'Antioche*, en *Revue de l'Orient chrétien*, 1929, pp. 11-20; y M. BRIÈRE, *Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche*,

36

MÁXIMO DE TURÍN

La mujer junto a la muela

La mujer mete la levadura en la masa, como está escrito.

¿Quién es esa mujer sino la santa Iglesia que, día tras día, intenta meter la enseñanza de Cristo en lo profundo de nuestros corazones?

Sí, la Iglesia es esa mujer, y es también aquella otra que está sentada junto a la muela, de la que habló el Señor: «Estarán dos mujeres moliendo con la muela: una será tomada y otra abandonada.» La santa Iglesia está sentada junto a la muela, y las piedras de ésta son la Ley, los Apóstoles y los Profetas. Cuando ella educa a sus catecúmenos escoge y tritura el grano duro del paganismo.

Después transforma a los hombres en suave harina, de manera que esta harina esté preparada para recibir la levadura de unión de la Sangre divina.

La levadura es toda la Pasión del Señor. La levadura de salvación es la confesión de la fe que se transmite al recién bautizado.

Sin la levadura de Sangre y la levadura de la fe, nadie se convierte dentro de la gracia en pan sólido de vida eterna.

Pero si el Mensaje de Alegría habla de dos mujeres ocupadas en moler, y si una de esas mujeres es la Iglesia, que hace girar la muela de la salvación eterna, ¿no será la otra mujer la Sinagoga?

También ella hace girar la muela de Moisés y de los Profetas, pero muele en vano, como dice el Apóstol a propósito de los judíos: «Tienen celo por Dios, pero un celo sin inteligencia.»

En vano muele la Sinagoga, pues no mezcla en su masa la levadura de la enseñanza de Cristo.

La santa Iglesia es llevada al eterno descanso; ella ha preparado al Señor la paz de la santidad.

La cruel Sinagoga es dejada junto a la muela, condenada eternamente a hacer girar las piedras de su incredulidad[1].

---

trad. del siríaco al francés por JACQUES D'EDESSE, *Patrologia orientalis*, t. 23 (1932), pp. 105-114. Cfr. *homilía* 83 (BRIÈRE, *loc. cit.*, p. 27).

Sobre la parábola del buen Samaritano en las vidrieras de Sens, Bourges, Chartres y Rouen: Emile MÂLE, *L'art religieux du XII siècle en France*, pp. 232-4.

[1] *Homilía 111* (P. L. 57, 514 B-D). Id. PSEUDO-AMBROSIO (17. 630 B-D).

37

ISAAC DE STELLA

María, la Iglesia y el alma

...Cabeza y cuerpo: un solo Todo, el Cristo único. De un solo Dios en el cielo, y en la tierra de una madre única. Muchos hijos, y sin embargo uno solo. Y lo mismo que Cabeza y miembros son un solo hijo y más de uno, así también María y la Iglesia son una sola madre y más de una.

Una y otra, madres; una y otra, vírgenes. Una y otra conciben del mismo Espíritu sin atracción carnal. Una y otra dan sin pecado a Dios Padre una posteridad: María, sin pecado alguno proporciona al cuerpo su Cabeza; la Iglesia, en la remisión de todos los pecados, da a esta Cabeza su cuerpo. Una y otra son madre de Cristo: pero ninguna de las dos lo alumbran entero sin la otra.

Por eso, lo que en las Escrituras divinamente inspiradas se dice de la virgen madre que es la Iglesia, se dice también singularmente de María; y lo que se dice de modo especial de María virgen y madre, se entiende con razón en un sentido general de la Iglesia virgen y madre: de modo que, cuando se habla de una o de otra, lo que se dice se aplica a una y a otra casi indistintamente y de una manera mezclada[1].

---

[1] Ver sermones 27 y 45 (P. L. 194, 1778-9 y 1841). Isaac presenta aquí en un resumen particularmente vigoroso ideas desde mucho tiempo tradicionales. Ver, por ejemplo: AMBROSIO, *De institutione virginis*, c. 14, n. 88 y 89: «...Quam pulchra illa quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt!» (P. L. 16, 326); *In Lucam*, l. 2, n. 7 y l. 3, n. 38: «Ecclesia, quae Verbi semine et Spiritu Dei plena, Christi corpus effudit, populum scilicet christianum» (15, 1555 y 1605). AGUSTÍN, *sermones* 188, n. 4; 192, n. 2; 195, n. 2; 213, n. 7 (P. L. 38, col. 1005, 1010, 1012-13, 1018); *Enchiridion*, c. 34 (40, 249); *De sancta virginitate*, n. 2 (397). PSEUDO-AGUSTÍN, *sermón* 121, n. 5: «Nonne in figura Mariae typum videmus esse sanctae Ecclesiae? Ad hanc utique sanctus descendit Spiritu, huic virtus obumbravit Altissimi, huic potens virtute Christus egreditur...» (P. L. 39, 1989); *sermo de symbolo*, c. 6 (40, 1194). LEÓN, *sermón* 63, c. 6 (54, 356). ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae Sacrae Scripturae*, n. 139 (83, 117). BEDA, *De tabernaculo et vasis ejus*, l. 2, c. 10 (91, 449). ALCUINO, *In Apoc.* (100, 1152, 1153). PASCASIO RADBERTO, *In Matthaeum*, l. 2, proemium: «...Ubi nimirum universalis Ecclesia praesignatur, tandem de Spiritu sancto replenda, per quem in cordibus credentium et ipsa Christum quotidie non solum parit, quia mater et virgo est, sed etiam sponsa in omnibus appellatur... Quod de hac (María) specialiter dictum est in Canticis, quamvis generaliter de Ecclesia significatum intelligamus...» (P. L. 120, 103-4 y 106); l. 7, cap. 13 (498). PEDRO DAMIANO (144, 861; 145, 226, 802). ANSELMO DE LAON, *In Matthaeum*, c. 1 (P. L. 162, 1250). RUPERTO, *De Victoria Verbi Dei:* «Maria, sponsa Dei Patris, erat prioris Ecclesiae pars optima, ut exemplar fieret junioris Ecclesiae, sponsae Filii Dei, Filii sui» (cfr. l. 12, c. 1, P. L. 169, 1464-5; *De glorificatione Trinitatis*, l. 7, c. 5, 6 y 13, col. 146-7 y 155); *De divinis officiis* (170, 49-50). GUITMUNDO (149, 1458-59). HONORIO DE AUTÚN (172, 495-99). HERVÉ (181, 1097). GERHOH (194, 324). HILDEGARDO (197, 512), etc. Se hallarán algunas otras referencias a los Padres en *Gregorianum*, 1937, pp. 21-23 (TROMP). Sobre los comentarios del Cantar de los Cantares aplicados a María: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 7, col 89.

También el arte medieval ha visto en María el símbolo de la Iglesia. Cfr. Emile MÂLE, *L'art religieux du XIII siècle en France*, pp. 226-7 y 230. E. M. PAILLARD, *Portail de Reims* (1936): «La Iglesia y la Sinagoga han sido a menudo representadas durante la Edad Media. En la

Cada alma fiel es también esposa del Verbo de Dios, madre, hija, y hermana de Cristo. Cada alma fiel debe decirse que es virgen y fecunda.

Una misma cosa es, por consiguiente, dicha universalmente por la Iglesia, especialmente por María, y singularmente por el alma fiel: y es la misma Sabiduría de Dios, el Verbo, la Palabra del Padre quien lo dice...

...También se dice: «Y moraré en la heredad del Señor.» Pues la heredad del Señor es, en sentido universal, la Iglesia; en sentido especial, María; en sentido singular cada alma fiel.

En el tabernáculo del seno de María moró Cristo nueve meses. En el tabernáculo de la fe de la Iglesia mora hasta la consumación de los siglos. En el conocimiento y el amor del alma fiel morará por los siglos de los siglos.

Sermón 61 sobre la Asunción (P. L. 194, 1863 y 1865).

38

GUILLERMO DE AUVERNIA

El lento advenimiento del culto de Dios

Si alguno pregunta por qué Dios soportó durante tantos miles de años aquella imperfección y aquella decadencia en su culto, por qué no miró más pronto por su gloria y por nuestra salud, responderemos en parte con lo que sigue.

Si apenas un corto número de hombres en este mundo, es decir el pueblo de los hebreos, fue capaz de recibir los rudimentos y como el abecedario de la perfección del culto divino; si tuvo que ser empujado por milagros y forzado de algún modo a repetidos golpes de látigo, siendo así que era ayudado por las tradiciones de sus Padres: cuánto más tenían que ser ineptos para semejante perfección el conjunto del mundo y la comunidad de los hombres. Dios, pues, soportó esta imperfección en su culto hasta que vino la plenitud de los tiempos: exactamente como soporta la inexperiencia en los niños, y la pequeñez en los gérmenes de las plantas y en todos

fachada de la catedral de Reims, los escultores no quisieron romper con la tradición y las han colocado en dos pequeñas torrecillas..., pero colocaron en sitio de honor el nuevo paralelo de María y la Iglesia... En el remate de la portada central está la coronación de la santísima Virgen, y poniendo a cada lado a María y a la Iglesia, llamaban la atención sobre la Iglesia que prefigura la Virgen coronada...» (pp. 32-33).

Citemos un testimonio de la tradición griega, ANASTASIO EL SINAÍTA, *In Haxaemeron,* 1. 12: «Dichosa eres entre las mujeres, única vida y generadora de vida, madre de los creyentes. ¡Oh, Iglesia, ilustre madre de Cristo, esposa del Adán espiritual que es Dios! ¡Y bendito es el fruto de tu vientre, el pueblo de las naciones vivientes! ¡Pues tú solamente has engendrado por mediación divina, sin semen, a un hombre: el Logos que subsiste por sí mismo... Tú, costilla y parte del Adán divino..., tú, la única que es hueso de los huesos de su divinidad substancial, y carne de la carne de su humanidad, en la que se oculta su divinidad... Tú sola, repito, eres bendita entre las mujeres!...» (P. G. 89, 1.072).

los animales, hasta que por una serie de progresos alcanzan el tamaño requerido para su perfección.

Para llegar más al fondo de la cuestión, démonos cuenta de que la objeción aquí propuesta viene a estar en la línea del preguntar por qué los hombres nacen niños pequeños, y no más bien adultos y barbudos; por qué los animales ovíparos ponen huevos, en lugar de que sus pequeños sean desde el primer instante animales perfectos. El culto a Dios y la verdadera religión nacieron efectivamente en el mundo en estado germinal y como un niño pequeño, a causa de la imperfección y de la ineptitud primera del conjunto de los hombres.

Sobre el Sacramento de la Eucaristía, c. 2 (*Opera*, París, 1674, t. 1, p. 437, col. 2).

39
CARDENAL FAULHABER

Por qué nació tan tarde el Salvador

«¿Por qué nació tan tarde el Salvador?» «Mi Padre sigue obrando hasta el presente» (Jo. V, 17). En la realización de la economía divina de la salvación no hay interrupción alguna, pero tampoco ninguna precipitación. Ningún alto, pero tampoco ninguna impetuosidad...

El Hombre-Dios no nació hasta que, tras largo adviento, hubieron brillado las luces de las predicaciones mesiánicas y el mundo estuvo preparado para recibir a su Salvador, a su Rey. ¡No preguntéis más por qué el Salvador nació tan tarde! El no debía ser solamente el rocío del cielo y el don de lo Alto; debía ser también el «fruto de la tierra» (Is. IV, 2), y «germinar» de la tierra (Is. XLV, 8). No debía sobrevolar el mundo como un dardo, sino que debía germinar lentamente del suelo como una planta. Al mismo tiempo la Humanidad pagana debía primero experimentar la miseria de estar separada de Dios y rumiar toda su amargura... La acción educadora de la divina Providencia pedía tiempo para ser llevada a cabo. Por ello vino tan tarde el Salvador.

Judíos y cristianos ante el racismo, tr. fr. 1935, pp. 81-2.

40
SAN GREGORIO NACIANCENO

De los ídolos a la Trinidad

En la historia del mundo hay dos grandes revoluciones que se llaman los dos Testamentos. Una hizo pasar al hombre de la idolatría a la Ley; la otra de la Ley al

Evangelio. Está predicho un tercer cataclismo: el que nos trasladará de acá abajo a allá arriba, en la región donde no hay ya ni movimiento ni agitación.

Ahora bien, estos dos Testamentos presentan el mismo carácter. ¿Cuál? El de no haber sido una revulsión repentina, que lo transformara todo en un instante.

¿Y por qué esto? Hemos de saberlo. Es a fin de que no fuésemos violentados, sino persuadidos. Porque lo que es violento no es duradero, como se ve en las corrientes que se quiere contener o en las plantas cuyo crecimiento se quiere parar. Por el contrario, lo que es espontáneo es más duradero y más seguro. En el primer caso el impulso viene de una presión; en el segundo procede de nosotros. Uno manifiesta la bondad divina; el otro una potencia tiránica.

Dios no ha querido, pues, que sus beneficios nos fuesen impuestos a la fuerza, sino que fuesen recibidos de grado. Por eso ha actuado como un pedagogo y como un médico, suprimiendo algunas tradiciones ancestrales y tolerando otras... Porque no es fácil abandonar costumbres que estuvieron durante mucho tiempo en vigor...

He aquí lo que entiendo por esto. El primer Testamento suprimió los ídolos, y toleró los sacrificios[1]. El segundo suprimió los sacrificios, pero no prohibió la circuncisión. De este modo los hombres aceptaron la supresión impuesta, y abandonaron aquello que había sido tolerado: unos los sacrificios; otros la circuncisión. De paganos se hicieron judíos; de judíos, cristianos. Y por medio de estos cambios parciales se han encontrado arrastrados como furtivamente hacia el Evangelio...

A este ejemplo puedo comparar el de la doctrina sobre Dios, si bien el proceso es inverso. Allí, en efecto, el cambio se operaba por supresiones; aquí por el contrario es un completar por una serie de adiciones. He aquí cómo ocurrió.

El Antiguo Testamento manifestó claramente al Padre, y oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento ha revelado al Hijo e insinuado la divinidad del Espíritu. Hoy el Espíritu vive entre nosotros, y se da a conocer más claramente.

Pues hubiera sido peligroso, cuando la divinidad del Padre no era del todo reconocida, predicar abiertamente al Hijo, y, cuando la divinidad del Hijo no era admitida, el imponer, por así decir, como una sobrecarga, el Espíritu Santo. Se hubiera podido temer que, como gente cargada de demasiados alimentos, o como los que miran fijamente al sol con ojos todavía débiles, no perdiesen los fieles aquello mismo que eran capaces de soportar. Convenía mucho más, que por adiciones parciales y, como dice David, por ascensiones de gloria en gloria, fuese brillando progresivamente el esplendor de la Trinidad...

Veis cómo poco a poco nos viene la luz. Veis el orden por el que Dios nos ha sido revelado: orden que por nuestra parte hemos de respetar, no desvelando todo sin dilación ni discernimiento, y sin embargo no manteniendo nada oculto hasta el fin. Pues lo uno sería imprudente, lo otro, impío. Lo uno correría el riesgo de herir a los de fuera, y lo otro, de apartar de nosotros a nuestros propios fieles.

Todavía añadiría una consideración, que tal vez haya venido a la mente de muchos, pero que me parece ser fruto de mi propia reflexión. El Salvador conocía ciertas cosas que creía que sus discípulos no podían soportar, aunque estuviesen ya llenos de una doctrina abundante: Era quizá por las razones que he dicho más arriba. En consecuencia, mantenía estas cosas ocultas, y les repetía que el Espíritu,

---

[1] Cfr. *Discurso* 45, c. 12: «La ley nos fue dada al principio para ayuda, como un muro de separación levantado entre Dios y los ídolos, apartándonos de aquéllos y recordándonos a Dios. Hace al comienzo alguna concesión, para tomar en seguida la delantera. Concede por un tiempo los sacrificios, a fin de injertar a Dios en nosotros» (P. G. 36, 640-B).

cuando viniese, se lo enseñaría todo. Yo pienso por tanto que entre estas cosas estaba la misma divinidad del Espíritu Santo, que debía aparecer más claramente con posterioridad, cuando, después del triunfo del Salvador, se hubiese afirmado el conocimiento de su propia divinidad.

Discurso 31 (5.º discurso teológico), c. 25, 26 y 27 (P. G. 36, 160-4)[2].

41

CHARLES MIEL, S. J. († 1934)

El hombre es mayor de edad

...No nos hagamos ilusiones. Seguramente, si puedo decirlo, el sistema católico se presenta bien. Se mantiene en pie, ofrece un buen aspecto. Sin embargo no pienso que resulte ventajoso disimular a otros o a sí mismo la extrañeza fundamental de la economía redentora. Incluso puede ser provechoso tomar de ella plena conciencia. Hemos de decirnos que nosotros, católicos verdaderamente creyentes, somos para los de fuera, hoy por lo menos tanto como antes, un tipo de gente que admite cosas enormes. No nos hemos de maravillar, y menos aún nos hemos de turbar, si cierta gente nos mira con estupefacción e incluso si en ocasiones nos pregunta: «Sinceramente, ¿usted cree todo eso?» Es del todo normal. Existe un libro que hizo bastante ruido hace una treintena de años, y que provocó también entre las gentes inteligentes algunas sonrisas, pues no deja de ser ridículo el que uno se declare, en el mismo título de su libro, el representante de la conciencia moderna. Este libro no hace en suma más que aportar nuevas razones para rechazar el cristianismo como una inadmisible locura. No hay que sorprenderse, ni asustarse. Pablo lo había comprendido desde el primer día. Había en su tiempo una conciencia moderna. El comprendió y dijo que ante la cruz, esta conciencia diría: locura.

Sin embargo, aquél a quien Renan llama «un pequeño y feo judío» se fue a predicar esta locura. Se fue a la vez muy advertido y muy entusiasta, diciéndose a propósito de sus futuros oyentes: «Humanamente no tienen que escucharme. Pero a pesar de todo me escucharán», y le escucharon en efecto. Porque lo que era locura entre los hombres era al mismo tiempo sabiduría de Dios. Y aquella sabiduría de Dios tenía para hacerse aceptar un punto de apoyo en la naturaleza humana. ¿Cuál? Helo aquí. Es una gran visión de Pablo.

El mundo está corrompido, ciertamente. Poco importa sin embargo la vileza del mundo. Pues justamente del fondo de este abismo apunta un deseo, sube un llamamiento, surge un grito. «¿Quién nos librará de nosotros mismos?» A los ojos de Pablo, y esto es una concepción magnífica, el mundo escuchará la Buena Nueva. ¿Por qué? Porque no es ya un niño. Es ya mayor. Sí, mayor. No porque sea fuerte, porque sepa, porque piense y organice. Todo eso puede hacerse y ser todavía un niño. Es mayor porque, indigente de corazón y pobre de alma, conoce su miseria y

[2] Ya ORÍGENES, *Selecta in Leviticum* (P. G. 12, 397); DIDIMO (39, 348).

que por sí no puede curarse. Admirable verdad, siempre verdadera. Sí, señores, en cada destino individual, ¿cuál es el momento en que el niño pasa a ser hombre? ¿Creéis que vuestra virilidad data del día en que, por cualquier violencia, o rebeldía, o triunfo, os habéis afirmado ante los demás y ante vosotros mismos? ¡Vamos! En todo eso, cuántos pueriles infantilismos a menudo. En verdad, el instante preciso en que somos mayores es más bien aquél en que, después de una íntima defección, poseídos por el sentimiento de nuestra impotencia, decimos por fin: «Señor, líbrame de mí mismo, no soy más que un pobre hombre.» Solamente en ese instante de leal humildad cesa la infancia. El hombre es mayor de edad. Las divinas locuras pueden ya aparecer: ante ellas no nos haremos ya los listos, estamos maduros para comprender su sabiduría superior.

Cuaresma de san José de Marsella, 1927. Cuarta conf.[1]

42

SAN LEÓN

El sacramento universal de la salvación

Que cesen, pues, de lamentarse los que, levantándose con murmullos impíos contra la dispensación divina, acusan el retraso del nacimiento del Salvador, como si las edades precedentes no hubiesen participado de lo que se realizó en la última edad del mundo. La Encarnación del Verbo, ya futura, ya realizada, ha producido su efecto, y el sacramento de la salud de los hombres no ha faltado en ninguna época de la antigüedad. Lo que los Apóstoles predicaron lo habían anunciado los Profetas, y este misterio no se cumplió demasiado tarde, puesto que siempre había sido creído. Pero la sabiduría y la bondad de Dios nos han hecho con este saludable retraso más capaces de responder a su llamamiento: pues lo que con tantos signos, tantas veces y tantos misterios a lo largo de los siglos había sido anunciado, no podía ya permanecer ambiguo en los días del Evangelio; y el nacimiento del Salvador, que debía sobrepasar todos los milagros y exceder toda medida de la inteligencia humana, engendraría en nosotros una fe tanto más constante cuanto más antigua y más a menudo renovada era la predicación que la había precedido.

Dios, pues, no se ha ocupado de las cosas humanas por una decisión nueva ni por una tardía misericordia, sino que, desde el origen del mundo, estableció un mismo y único medio de salvación universal. Pues la gracia divina, por la que siempre ha justificado a todos los santos, se acrecentó con el nacimiento de Cristo,

[1] Cfr. GREGORIO NISENO, *Sobre la plegaria del Señor,* serm. 1: «...Cuando no hubo ya nadie inteligente, ni que buscase a Dios, cuando todos hubieron declinado y quedaron inútiles, cuando todo quedó encerrado bajo el pecado, cuando abundó la iniquidad, y las tinieblas de los vicios alcanzaron su colmo, entonces apareció la Gracia, entonces brilló el rayo de la luz verdadera, y para los que estaban sentados en las sombras de la muerte se levantó el Sol de Justicia» (P. G. 46, 429).

pero no comenzó con El; y ese misterio de la gran misericordia, de que el mundo está lleno, fue igualmente tan poderoso en las figuras, que los que creyeron en su promesa no han participado menos de él que los que más tarde recibieron el don.

Tercer sermón de Navidad, n. 4 (P. L. 54, 202)[1].

43

SAN HILARIO

Dios construye y guarda su Ciudad

Dios había escogido Sión por morada suya, por lugar de su reposo. He aquí que Sión es destruida. ¿Dónde estará la sede eterna del Señor? ¿Dónde su eterno reposo? ¿Dónde el templo que El pueda habitar? «Vosotros sois, dice el Apóstol, Templo de Dios, y el Espíritu de Dios habita en vosotros.» Tal es la casa, éste es el templo del que había dicho el Profeta: «Tu templo es santo, Señor, y admirable en justicia.»

Dios ha de construirse, pues, su casa. Sus fundamentos han de reposar sobre los Profetas y sobre los Apóstoles, sus muros han de elevarse formados de piedras vivas, y la Piedra angular ha de darle su equilibrio. Tiene que levantarse, mediante el progreso de sus materiales fuertemente unidos, hasta la talla del Hombre perfecto, hasta la medida del Cuerpo de Cristo. La gracia y la belleza de los dones espirituales han de constituir su ornato. Israel está ahora cautivo, pero cuando haya llegado la plenitud de los gentiles, proseguirá él la construcción de la casa. Entonces, multiplicándose los trabajos, esta casa se desenvolverá en una multitud de casas, se convertirá en una gran ciudad.

Ya el Señor se hace vigilante guardián de esta Ciudad cuando protege a Abraham en sus viajes, cuando perdona a Isaac en el momento mismo en que iba a ser inmolado, cuando eleva al poder a José que había sido vendido, cuando fortalece a Moisés en su pugna con el faraón, cuando elige a Josué como jefe de guerra, cuando libra a David de todos los peligros, cuando concede a Salomón el don de la sabiduría, cuando asiste a los profetas, cuando arrebata a Elías, cuando elige a Eliseo, cuando alimenta a Daniel, cuando libera a los jóvenes de las llamas del horno, cuando instruye a José por medio de un ángel cuando asegura a María sobre su concepción virginal, cuando envía a Juan como precursor, cuando elige a sus apóstoles, cuando ruega al Padre diciendo: «Padre santo, guárdalos», cuando finalmente El mismo, después de su pasión, promete velar eternamente sobre nosotros, al decir: «He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos.» Tal es la eterna guarda de esta dichosa y santa Ciudad que, constituida por un gran número de los que han venido a unirse en uno, forma en cada uno de nosotros una ciudad para Dios.

Tratado sobre el salmo 126, n. 7-9 (ed. ZINGERLE, pp. 617-9).

---

[1] Cfr. *Sermo 60, de passione Domini,* 9, c. 1 (P. L. 54, 342-3); *Sermo 76, de Pentecostés,* 2, c. 3 (405), etc.

44

NICOLÁS DE CUSA

La gran voz de Jesús

Tenemos un Salvador que es mediador universal, cumplimiento de todas las cosas, primogénito de las criaturas. Este Jesús emite desde el principio del mundo en sus miembros salvados una sola voz, una voz que poco a poco se agranda, hasta hacerse inmensa en el momento en que expiró[1].

Y esta Voz única proclama que no hay más vida que en el Verbo, y que, así como el mundo fue emitido por el Verbo, por el Verbo también es conservado en el ser y vuelve a su principio. Este retorno consiste en que los seres inferiores son regidos, cada uno en su orden, por los superiores, y el primero de todos, el que los rige a todos, es Jesús. Nadie puede alcanzar la felicidad si no sale del cieno y la sordidez para hacerse espiritual: Si queremos volver a nuestro principio y gustar la alegría de la eternidad, es necesario que al apetito sensible que nos ata a lo temporal prefiramos la verdad de una vida en la pureza y la justicia.

Esta es la gran Voz, Voz que resuena en el fondo de nuestros espíritus, Voz que los Profetas hacen que penetre en nosotros, incitándonos a reverenciar al único Creador, a practicar la virtud, a refugiarnos en el Salvador, en quien nos hacemos capaces de menospreciar la vida de los sentidos. Después de haber resonado durante siglos y haberse ampliado sin cesar hasta Juan, voz clamante en el desierto y que señaló con el dedo al Salvador, esta gran Voz se encarnó, y al cabo de una serie graduada de sonidos, de doctrinas y de milagros, lanzó un gran clamor y expiró, mostrando con ello que de todas las cosas terribles debe elegirse la más terrible, a saber la muerte sensible, por amor a la verdad[2].

Excitationes, 1. 3; extracto del sermón pronunciado en Tréveris en 1443 sobre el texto: «Jesus autem emissa voce magna expiravit.» *(Opera*, ed. de Basilea, 1565, pp. 411-412).

45

PSEUDO-EUQUERIO

La sexta edad del mundo

Dios acabó su obra en seis días, y el séptimo día descansó. El género humano progresa en este mundo en seis edades, de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de

[1] «Hic Jesus a mundi exordio in salvatis membris suis unicam vocem emisit, et gradatim crescentem, quousque maxima fieret in ipso, quando expiravit.»

[2] Cfr. MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pasión* (C. BONNER, *Mélanges Cumont*, t. 1, pp. 116-117). GREGORIO NISENO, *Sobre la vida de Moisés* (P. G. 44, 376). AGUSTÍN, *In psalm.* 61, n. 4 (P. L. 36, 730-32). PAULINO DE NOLA, *Epist.* 38, n. 3 (P. L. 61, 359).

Abraham a David, de David a la cautividad de Babilonia, de ésta al humilde advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo, y finalmente de este advenimiento hasta el fin del mundo, cuando el Altísimo venga para juzgarlo. El séptimo día que no tendrá atardecer será el reposo de los santos.

...La sexta edad comienza, pues, con el advenimiento de Cristo. Así como en el día sexto Adán, el primer hombre, fue formado del limo de la tierra a imagen de Dios, así en esta sexta edad del mundo el segundo Adán nació en la carne de la Virgen María: aquél en alma viviente; éste en espíritu vivificante. Y así como en este día es creada el alma viviente, así en esta edad son engendrados los que desean la vida eterna. Y como en el sexto día produjo la tierra diversos géneros de serpientes y de animales, así en la sexta edad la Iglesia engendra a los diversos pueblos ávidos de vida eterna, cosa manifestada también en la visión del recipiente mostrado a Pedro. Y como en el día sexto es creado el hombre macho y hembra, así Cristo en esta edad del mundo se manifiesta con su Iglesia. Y del mismo modo que el hombre recibe el dominio sobre los animales, sobre las serpientes y sobre los pájaros, así Cristo recibe el dominio sobre las naciones, pueblos y razas, para que todos sean regidos por El, tanto los que se dan a la concupiscencia como los animales, como los que se han cegado por la curiosidad terrena como las serpientes, como los que se levantan en su soberbia al igual que los pájaros. Y así como en este día el hombre se alimenta, él y los animales que están con él, de las plantas, de los árboles frutales y de las hierbas, así también en esta sexta edad del mundo el hombre espiritual, que es el buen intendente de Jesucristo, se nutre de las sagradas Escrituras y de la Ley divina...

Ojalá no nos encontremos ya en la tarde de esta edad. Pues el Señor dijo de ella: «¿Piensas que cuando venga el Hijo del Hombre encontrará fe sobre la tierra?»...

Comentario sobre el Génesis, 1. I (P. L. 50, 903-904).

46

MACARIO EL EGIPCIO

Oración de la tarde

Oh Dios, que has venido al fin de los tiempos para salvarnos, que arrojaste a Adán del Paraíso a la caída de la tarde y lo has reintegrado a su heredad igualmente al declinar el día: por tu crucifixión, ten piedad de mí, ahora que se aproxima el fin de mi vida y me alcanza la noche[1]...

[1] Plegaria inserta en el Oficio de la Iglesia Jacobita, en Nona, y atribuida a Macario el Grande, apodado el Egipcio († 390). Traducción del francés sobre la versión siríaca de F. NAU, en *Revue de l'Orient chrétien,* 1907, pp. 322-323.

47

NEWMAN

La plenitud católica

He aquí lo que se oye por todas partes: se puede encontrar en las filosofías y en las religiones paganas una gran parte de aquello que generalmente es tenido por la verdad cristiana, ya sea en sus rudimentos, ya sea en ciertos de sus aspectos. Así la doctrina de una Trinidad se encuentra a la vez en Oriente y en Occidente; igualmente la ceremonia de las abluciones y el rito del sacrificio. La doctrina del Logos es platónica; la doctrina de la Encarnación es india; la de un reino de los cielos es judía; la de los Angeles y demonios viene de los magos; la conexión del pecado con el cuerpo es gnóstica; el celibato era conocido por los bonzos y talapones; la idea de un orden sacerdotal es egipcia; la idea de un nuevo nacimiento se halla en China y en Eleusis; la creencia en la virtud de los sacramentos es pitagórica; los honores tributados a los muertos vienen del politeísmo[1]. Tal es a grandes rasgos el hecho que se nos presenta. M. Milman saca de ello este argumento: «Todo esto se encuentra en los paganos, por consiguiente nada de esto es cristiano.» Nosotros por el contrario preferimos decir: «Todo esto es cristiano, por consiguiente nada de esto es pagano.»[2] Preferimos decir, y lo pensamos con el apoyo de la Escritura, que desde el principio el Hacedor del mundo moral esparció las semillas de la verdad por toda la extensión de su superficie, que ellas han arraigado de modo vario, que han dado origen, como suele suceder, en el desierto a plantas quizá silvestres, pero vivientes; así como los animales inferiores, aunque no tengan alma, llevan la señal de un principio inmaterial, así también las filosofías y las religiones de los hombres extraen su vida de ciertas ideas verdaderas, aunque no sean directamente divinas. Tal es el hombre entre los animales, y tal la Iglesia entre las escuelas del mundo; y del mismo modo que Adán dio nombre a los animales que le rodeaban, la Iglesia desde el principio ha extendido sus miradas en derredor por toda la tierra, observando y examinando las doctrinas que encontraba. Comenzó por Caldea, después residió entre los cananeos, descendió a Egipto, pasó de allí a Arabia, hasta que se fijó en su propia tierra. Encontró a continuación a los mercaderes de Tiro, la sabiduría de Oriente y el lujo de Saba. Fue después conducida cautiva a Babilonia, y luego recorrió las escuelas de Grecia. Y por dondequiera que fuese, perseguida o triunfante, siempre era un espíritu vivo, el espíritu y el verbo del Altísimo; «sentada en medio de los doctores, escuchándoles e interrogando», atribuyéndose lo que correctamente decían, corrigiendo sus errores, supliendo sus deficiencias, completando sus inicios, desarrollando sus conjeturas y así ensanchando gradualmente la extensión y

[1] Poco importan los ejemplos aportados aquí por Newman. Como se verá por lo que sigue, tiene conciencia de redondear la afirmación del adversario, un adversario propenso a la comparación un tanto intemperante. Está dispuesto a encarecer la tesis de los «préstamos», a fin de hacer resaltar mejor la idea que en el fondo le posee.

[2] Cfr. MÖHLER, *Nouvelles recherches sur le Symbolique*, conclusión: «¿Hay que condenar todo esto, porque un pagano lo haya proclamado?... el mismo M. Baur no será, sin duda, hostil a todo lo que enseñó Platón. Después de madura reflexión reconocerá que hay en sus escritos pasajes enteramente paganos, pero otros que no lo son, etc.» *Le Symbolique*, (tr. fr., t. 3, pp. 348-349).

afinando el sentido de sus enseñanzas. Lejos de dudar en dar fe a su credo porque se parece a las teologías extrañas, vamos incluso a sostener que un medio especial por el que la Providencia nos ha comunicado un conocimiento divino ha sido el permitir a la Iglesia sacarlo, recogerlo del mundo entero, y en este sentido «beber la leche de los gentiles, lactar en los pechos de los Reyes».

Hasta dónde llegan de hecho los límites de este método es una cuestión de historia; y creemos que ha sido ya enormemente exagerado y desnaturalizado por aquellos que, como M. Milman, pensaron que su existencia era un argumento contra la doctrina católica. Pero *a priori* tenemos tan pocas dificultades a este respecto que podríamos concederles de buen grado (a menos que fuese una cuestión de hecho y no de teoría) que Balaam era un sabio oriental, o que una sibila estaba inspirada, o que Salomón fue enseñado por el hijo de Mahol, o incluso que Moisés era un discípulo de los hierofantes egipcios. Nos es igual oír decir que la doctrina del ejército celestial vino de Babilonia, cuando sabemos que este ejército cantó la noche de Navidad; o que la concepción de un Mediador se encuentra en Filón, si en verdad Jesús murió por nosotros en el Calvario. Y no tememos tampoco admitir que la Iglesia, incluso después de su advenimiento, ha sido una especie de casa del tesoro en donde se distribuían cosas antiguas y cosas nuevas, en donde se fundía para refinarlo el oro de nuevos tributarios, y que imprimía más profundamente sobre su propio oro (y según la necesidad de los tiempos) la imagen de su Maestro.

La distinción de estas dos teorías es considerable y salta a la vista.

Los defensores de una, entienden la Revelación como un acto único, entero y solitario, o poco menos, que ha lanzado un cierto mensaje al mundo. Nosotros, por el contrario, creemos que la enseñanza divina ha sido dada de hecho, como nos lo debieran dar a entender las analogías de la naturaleza, «en diversas épocas y de diferentes maneras», que es variada, compleja y progresiva, y que se suplementa a sí misma. Creemos que el armazón de la doctrina cristiana aparece al análisis igual al del cuerpo humano, «terrible y maravilloso».

Nuestros adversarios piensan que consiste en un cierto número de doctrinas o de principios emitidos en un solo instante en su plenitud, sin ensanchamiento gradual antes de la venida de Cristo, sin gradual esclarecimiento después de su venida. Rechazan también todo lo que encuentran en los fariseos y en los paganos. Nosotros concebimos en cambio que la Iglesia, como la vara de Aarón, devore las serpientes de los magos. Ellos se entregan a una búsqueda constante de una simplicidad primitiva y fabulosa; nosotros reposamos en la plenitud católica[3].

Critical and Historical Essays, 12: *Milman's Christianity* (1871, t. 2, pp. 231-4). Versión castellana de la traducción francesa de Jean GUITTON, en *La Philosophie de Newman, essai sur l'idée de développement*, 1933, pp. 51-54)[4].

---

[3] Cfr. AMBROSIO, *In psalm.* 43, n. 94: «Confitere Christum, quia plenitudo est» (PETSCHENIG, p. 328). François BONAL, *Le chrétien du temps* (2.ª edición, 1688), pp. 3-5.

[4] Sobre las circunstancias de este escrito, ver J. GUITTON, *op. cit.* pp. 49-51. El pasaje aquí reproducido fue insertado por Newman en su *Essay on the Development of Christian Doctrine*, ed. 1878, al final del capítulo VIII de la segunda parte. Análoga controversia entre Starck y Hamann: cfr. HAMANN, *Cartas sobre el Hierofante*, 1775 (ver Jean BLUM, *La vie et l'oeuvre de J. C. Hamann*, pp. 417-31); después entre J. POYNDER, *La alianza del papismo y del paganismo* (1835) y WISEMAN, *Cartas a M. J. Poynder* (tr. fr. MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, t. 16, pp. 205-40).

48
PEDRO DAMIANO

La Iglesia y nosotros

Gracias al vínculo de la mutua caridad la Iglesia de Cristo posee una cohesión tan fuerte que es una en la pluralidad de sus miembros, al mismo tiempo que está misteriosamente toda en cada uno. Por eso no sin razón se presenta a esta Iglesia universal como la única esposa de Cristo, a la vez que se cree que cada alma es de algún modo, por el misterio del sacramento, la Iglesia en su plenitud[1]. Porque es el perfume de la Iglesia entera lo que respiraba proféticamente Isaac cuando decía de la persona única de su hijo: «El olor de mi hijo es como el olor de un campo fecundo.» Y la mujer endeudada a quien Eliseo mandó verter un poco de aceite como una semilla que vio fructificar en sus vasos desbordantes, era también una figura de la Iglesia.

Que se exploren atentamente las páginas de la Escritura: se encontrará muy a menudo en ellas un hombre, una mujer, que representa a la Iglesia. Esta parece múltiple, a causa del gran número de pueblos; no es menos una y simple, unificada como está por el misterio de una fe y de una regeneración divina únicas; y aunque siete mujeres hayan recibido a un solo marido, se habla como de una mujer única y de una virgen, prometida al Esposo celestial. A ella alude el Apóstol cuando dice: «Os he desposado con un solo Hombre para presentaros a Cristo como una virgen pura.»

La conclusión es evidente; puesto que la Iglesia entera es significada en la persona de uno solo, puesto que es también ella la virgen única, siendo una en todos y toda en cada uno[2], es simple en la pluralidad de sus miembros gracias a la unidad de la fe, y es múltiple en cada uno de ellos gracias a la diversidad de los carismas unidos por el aglutinante de la caridad. Y todo esto es porque todos proceden del Uno.

Aunque diversificada así por la multiplicidad de las personas, la santa Iglesia está enteramente fundida en uno al fuego del Espíritu Santo, y si parece dividirse en el espacio, no puede dejarse empañar en modo alguno la unidad íntima del sacramento. «Pues la caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado.» Es sin duda alguna este Espíritu, uno y múltiple a la vez, uno en la majestad de su esencia, múltiple en los dones variados de su gracia, el que da a la Iglesia, que llena con su presencia, el ser a la vez una en su universali-

---

[1] «Ecclesia siquidem Christi tanta caritatis invicem inter se compage connectitur, ut etin pluribus una, et in singulis sit per mysterium tota: adeo ut et omnis universalis Ecclesia non inmerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa, et unaquaeque anima per sacramenti mysterium plena esse credatur Ecclesia.»

[2] «Et in omnibus sit una, et in singulis tota.» Fórmulas análogas sobre la Trinidad: ver supra, c. XI.

dad y toda entera en sus partes[3]. El secreto de esta invisible unidad[4] lo desveló el Verbo cuando decía al Padre hablando de sus discípulos: «No ruego solamente por ellos, sino también por los que crean en mí por medio de su palabra; que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno, para que el mundo crea que tú me enviaste. Y yo les he comunicado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno.»

Si los que creen, pues, en Cristo son uno, allí donde sólo se ve un miembro con los ojos de la carne, está presente el cuerpo entero por el misterio del sacramento. Y todo cuanto pertenece al todo conviene también de alguna manera a la parte. Lo que

---

[3] «Et in universitate sit una, et in suis partibus tota.» Lo que Pedro Damiano dice aquí de la Iglesia en estas fórmulas insistentes, se decía en los mismos términos de la Eucaristía, de la divinidad de Cristo, de la Palabra de Dios, de la caridad... Véase como testimonio los textos que siguen. Hay que notar que en casi todos los casos el contexto es eucarístico.

FAUSTO DE RIEZ, *Homilia de corpore et sanguine Christi*, c. 5: «Quid cum Ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis» (PSEUDO-JERÓNIMO, *carta* 38; P. L. 30, 273). Esta homilía, citada a menudo en la Edad Media, era entonces atribuida a Eusebio de Emesa.

HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 1. 2, p. 8, c. 11: «Si in diversis locis potest esse unus, quare etiam non in singulis partibus potest esse totus?» (P. L. 176, 469). Id.: *Speculum Ecclesiae*, c. 7 (177, 364 A). Cfr. *Sacramentario de Angulema*, prefacio del quinto domingo después de Epifanía.

GREGORIO DE BÉRGAMO, *De veritate corporis Christi*, c. 32: «Verbum ab ore predicantis in populos prolatum, si convenienter ab omnibus intelligitur, in omnibus totum est, et in singulis totum» (HÜRTER, t. 39, p. 123).

Misal mozárabe, domingo antes del ayuno de noviembre. Illatio: «...per Dominum Nostrum Jesum Christum, cujus divinitatis inmensitas sic ineffabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota, et in omnibus habitet universa» (P. L. 85, 649-50).

CESÁREO DE ARLÉS, *Sermón* 123, n. 1: «Tanta est illius (Christi) omnipotentia, ut eum totum possideant, et singuli totum» (MORIN, p. 490). Y *sermón* 128, n. 3: «Tanta est possessio caritatis, ut et singulis tota sit, et omnibus integra esse possit» (p. 506).

ALGERIO DE LIEJA, *De sacramentis...*, 1. I, c. 15: «Dum ipsum corpus suum... et singulis dividitur, et unum totum universis individuum et integrum habetur» (P. L. 180, 783); etc.

[4] «Individuae unitatis arcanum»; *ibid.*, c. 8: «per unitatis individuae sacramentum» (col. 238). Este mismo epíteto es el tradicionalmente empleado para calificar por una parte la unidad de las Personas divididas entre sí, por otra la unidad de los miembros del Cuerpo de Cristo. Así se subraya el «sicut et nos» de la Oración sacerdotal. Por ejemplo:

GREGORIO NACIANCENO: τὴν ἀμέριστον φύσιν (P. G. 36, 197). CIPRIANO: «individuae caritatis», «catholicae Ecclesiae individuo sacramento», «individua concordia» (*Correspondencia*, BAYARD, t. 2, p. 129, 144, 190). AGUSTÍN: «si individuam caritatem, perfectam unitatem» (P. L. 35, 1538). FULGENCIO: «Spiritus sanctus veniat... secundum donum individuae caritatis» (P. L. 65, 790). Misal mozárabe: «Omnipotens Deus, individua Trinitas» (P. L. 85, 658); «Deus pacis conditor et caritatis individuae attributor» (col. 261). RABANO MAURO: «Noverant apostoli tunc esse Christum in Patre per unitatem individuae divinitatis» (P. L. 110, 254); RUFINO OBISPO: «unanimitas individua» (P. L. 150, 1638). GUILLERMO DE ST. THIERRY: «ubi individua caritas, ibi perfecta unitas» (P. L. 180, 357). ARNALDO DE BONNEVAL: «Spiritus aqua et sanguis, quae tria unum sunt, et individua manent» (189, 1702). Lo mismo AMBROSIO: «individua fides» (15, 1722 C), etc.

Numerosos ejemplos de la expresión «individua Trinitas» etc. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Praxean*, c. 23: «Scimus Deum ubique consistere... filiumque, ut individuum, cum ipso ubique» (KROYMANN, p. 271). HINGMARO: «Tria unum sunt, et individua manent» (P. L. 125, 821 D); etcétera.

canta la Iglesia reunida no es, pues, extraño que lo diga uno solo en particular, como, al revés, cualquier cosa justa que exprese un fiel aislado puede muy bien ser pronunciada por una muchedumbre. Reunidos para el Oficio común decimos precisamente: «Inclina, Señor, tus oídos y atiéndeme, pues soy pobre y desgraciado; guarda mi alma, pues soy un hombre piadoso»; y no hay tampoco dificultad en que digamos, cada cual por su parte: «Cantad con alegría en honor de Dios fortaleza nuestra, lanzad gritos de alegría en honra del Dios de Jacob.» No está fuera de lugar el decir todos juntos: «Bendeciré al Señor en todo tiempo, su alabanza está siempre en mi boca», y en soledad nos expresamos a menudo en plural: «Engrandeced al Señor conmigo, exaltemos juntamente su nombre» y muchas otras expresiones semejantes. El orante solitario puede decir «nosotros», y la multitud «yo»: hemos de comprender que, por la virtud del Espíritu Santo, que está presente en cada alma y que las llena todas, hay aquí una soledad plural, y allí una multitud singular[5].

Por tanto, nada tiene de extraño que cualquier sacerdote, desde el momento en que forma parte del cuerpo eclesiástico, pueda ejercer el papel de la Iglesia que recibe y da la salvación, al decir: «El Señor sea con vosotros», y responder en seguida: «Y con tu espíritu.» ¿Qué tiene de extraño que él solo pida y dé la bendición? Por el sacramento de la unidad interior la Iglesia está espiritualmente toda entera allí donde hay una sola persona con su fe única y su devoción fraternal[6]. Dondequiera se encuentre, la unidad de la fe no sufre mejor la soledad en un alma que la división entre varias. Pues ¿qué importa que cante una sola voz lo que conviene al conjunto, y viceversa, cuando por una y otra parte se expresa la misma fe? La Iglesia entera, lo he dicho ya, es sin duda alguna un solo cuerpo. Es el Apóstol quien nos lo asegura...

Si la Iglesia entera es, pues, el único Cuerpo de Cristo, y si nosotros somos los miembros de esta Iglesia, ¿qué dificultad se ve en que de nuestro cuerpo, es decir de la Iglesia, tomemos cada uno las palabras por nuestra cuenta, nosotros que verdaderamente somos uno con ella? Siendo, a pesar de nuestro número, uno con Cristo, poseemos cada uno en El nuestro todo, y por eso, por muy lejos que parezcamos estar de la Iglesia por el aislamiento de nuestros cuerpos, permanecemos siempre muy próximos por el sacramento inviolable de la unidad. Así lo que es la realidad de todos lo es también de cada uno, y lo que es singular propio de algunos, no es menos común a todos en la integridad de la fe y de la caridad; el pueblo puede con razón exclamar: «Ten piedad de mí, oh Dios, ten piedad de mí», mientras que uno sólo puede pronunciar: «Que Dios se apiade de nosotros y nos bendiga.» La necesidad de esta comunión en Cristo han querido los santos Padres que la conociéramos con tal certeza, que la introdujeron en el símbolo de la profesión de fe católica y ordenaron que la repitiésemos a menudo entre los rudimentos de la fe cristiana. Pues al decir: «Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia, Católica», añadimos: «la comunión de los santos», a fin de que, en el mismo acto en que damos testimonio a Dios de nuestra fe, añadiéramos el testimonio de nuestra fe en la comunión de la Iglesia, que es una con El. Tal es, en efecto, esta comunión de los santos en la unidad de la fe, que creyendo en un solo Dios, renacidos en un solo bautismo, fortificados por un

---

[5] «Hic solitudo pluralis, et illic multitudo intelligitur singularis.»

[6] ESTEBAN DE BAUGÉ, *Tractatus de sacramento altaris,* c. 13: «Uno praesente, sacerdos plures alloquitur et salutat, quia praesens stat omnis Ecclesia» (P. L. 172, 1289). Ver ODÓN DE CAMBRAI, *Explicación del canon de la misa,* a las palabras: «et omnium circumstantium...» (160, 1057).

solo Espíritu Santo, son introducidos por la gracia de la adopción en el único camino de Vida eterna.

Así como el hombre es llamado con una palabra griega, *microcosmos*, es decir mundo pequeño, porque en su esencia material está compuesto por los mismos cuatro elementos del universo: así también cada uno de los fieles aparece como una pequeña Iglesia, cuando en el misterio de la unidad oculta un hombre recibe todos los sacramentos de la redención humana que son conferidos por Dios a la Iglesia universal. Si no es dudoso, pues, que un hombre reciba los sacramentos comunes a toda la Iglesia, ¿qué impide el que un solo hombre pronuncie las palabras de la Iglesia, teniendo en cuenta que los sacramentos tienen mucha más importancia que las palabras?

Liber qui appellatur Dominus vobiscum, c. 5, 6 y 10 (P. L. 145, 235-6 y 239-40).

49

SAN BERNARDO

El orden en el amor

«El ordenó en mí el amor». Estas palabras se realizaron cuando «estableció en la Iglesia a unos como Apóstoles, a otros como Profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, para la perfección de los santos». Conviene, en efecto, que el amor los una a todos y los disponga armoniosamente en la unidad del Cuerpo de Cristo: cosa que no puede cumplirse mientras el mismo amor no esté ordenado. Porque si cada cual se deja llevar por un espíritu personal y se comporta como le place, sin consultar el juicio de la razón, más aún, si nadie está contento con la función que le ha sido impartida, sino que todos quieren ocuparse en todo conforme a su gusto, en un ejercicio indiscreto de su actividad, entonces no habrá seguramente unidad, sino más bien un confuso desorden.

Pueda, pues, el Señor Jesús ordenar en mí el poquito de amor que me ha concedido, a fin de que el todo que le pertenece posea de tal manera mi corazón, que ante todo me preocupe de la parte que me ha asignado en el ciclo de las tareas, pero que la precedencia dada a esta parte no me impida detenerme, con un gran interés interior, en las restantes y numerosas tareas, que no me conciernen personalmente en virtud de mi función. Pues no siempre aquello en que primero uno debe ocuparse es también lo que más se ha de amar. A menudo nos encontramos con que aquello de que nos hemos de ocupar en primer lugar es lo menos importante en sí, a lo que por consiguiente no debemos prestar el interés mayor.

Sermón 49 sobre el Cantar de los Cantares, n. 5 y 6 (P. L. 183, 1018-1019).

50
PEDRO TEILHARD DE CHARDIN

Cristianismo y personalismo

...El mayor peligro que bordea la humanidad en su viraje actual es olvidar finalmente lo esencial, es decir la concentración espiritual, ante las inmensidades cósmicas que le ha descubierto la ciencia, y ante la potencia colectiva que le ha revelado la organización social. Una energía difusa, o bien una supersociedad sin rostro ni corazón, ¿no son las formas bajo las que la neo-religión terrestre trata de representar confusamente la divinidad? En esta peligrosa fase que amenaza la existencia de las «almas», es el Cristianismo, según creo, quien va a intervenir y puede hacerlo para volver a situar las aspiraciones humanas en la única línea conforme a las leyes estructurales del ser y de la vida. Se podía pensar todavía ayer que nada estaba tan fuera de moda, tan antropomórfico, como el Dios personal del cristiano. Pero he aquí que el Evangelio cristiano se descubre como la más moderna de las religiones precisamente por ese lado en apariencia el más envejecido, y sin embargo el más esencial de su credo. Ante una humanidad que corre el peligro de dejar absorber en la «materia segunda» de los determinismos filosóficos y de los mecanismos sociales la parte de conciencia suscitada ya en ella por los progresos de la vida, el Cristianismo mantiene la primacía del pensamiento reflejo, es decir personalizado. Y lo hace del modo más operante: no solamente defendiendo especulativamente con su doctrina la posibilidad de una conciencia centrada, aunque universal, sino mucho más todavía transmitiendo y desarrollando con su mística el sentido y en alguna manera la intuición directa de ese centro de convergencia total. Lo menos que debe admitir hoy día un no creyente, si comprende la situación biológica del mundo, es que la figura de Cristo (tal como se encuentra no solamente descrita en un libro, sino realizada en la conciencia cristiana) es la más perfecta aproximación hasta aquí realizada de un objetivo final hacia el cual pueda tender, sin abandonarse ni deformarse, el esfuerzo humano universal.

Así, contrariamente a lo que de ordinario puede creerse, el Cristianismo es humano no menos por su dogma que por su moral, y puede ser llamado a salvar una vez más el mundo de mañana...

La Crise présente, Réflexions d'un naturaliste, en *Etudes,* 20 de octubre de 1937, pp. 163-4.

51
FRIEDRICH VON HÜGEL

Ha venido una Persona...

Es verdaderamente imposible comparar directamente el cristianismo con el helenismo sin subestimar por el mismo hecho su originalidad. Pues ésta no consiste

tanto en sus doctrinas particulares, ni siquiera en su enseñanza total, o todavía en el lugar especial que cada doctrina ocupa dentro de esta enseñanza. Consiste en la revelación que aporta a través de la persona y el ejemplo de su Fundador, de la profundidad inagotable y absolutamente insospechada hasta entonces de la Personalidad humana, como también en la revelación de la Fuente y de la Analogía de esta Personalidad en Dios, y finalmente, en la revelación de la laboriosa simplicidad del acceso indefinido del hombre a Dios, correspondiendo a una condescendencia siempre obsequiosa de Dios con el hombre. Por tanto, si el cristianismo es ante todo la revelación de la Personalidad, y si la Personalidad es siempre una Unidad en una multiplicidad —y tanto más profundamente una y múltiple cuanto es más profunda esta realidad espiritual—, no hay que admirarse del apuro que se experimenta cuando se quiere designar una doctrina particular cualquiera como constituyendo la aportación original del cristianismo.

Pues vino una Persona que vivió y que amó, que actuó y enseñó, murió y resucitó; y esta Persona continúa viviendo por siempre en virtud de su poder y de su Espíritu, en nosotros y entre nosotros; tan indeciblemente rica y, sin embargo, tan simple; tan sublime y, sin embargo, tan familiar, tan divinamente por encima de nosotros precisamente en tanto que está tan divinamente próxima, que su carácter propio y su enseñanza exigen, para ser más plenamente comprendidos —aunque jamás completamente—, el diverso estudio y las diferentes experiencias y adaptaciones, incorporaciones y desarrollos de todas las razas y de todas las civilizaciones, de todas las vidas individuales y colectivas, simultáneas y sucesivas de la Humanidad hasta el fin de los tiempos.

The mystical element of religion, 2.ª ed. 1909, vol. I, pp. 25-6.

52

SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO

Conozco a un hombre...

Hermanos, demos culto a Dios por nuestra mutua caridad. Todo esfuerzo que no tiende a este fin es vano... pues los discípulos de Cristo se reconocen por su mutua dilección. Es su señal: «En esto conocerán que sois mis discípulos.» ¡La caridad! Es ella la que explica que el Verbo se haya hecho carne y haya venido a morar entre nosotros. Si sobrellevó espontánea y libremente tantos sufrimientos fue para recoger a su criatura, la naturaleza humana, que el diablo había disgregado y disipado... Ella es la Sabiduría sin tacha de Dios, Sabiduría cuyo fin es este bien: la humanidad; y esta verdad: el amor de Dios. Ella une a los hombres entre sí y con Dios.

Hermanos, conozco a un hombre que, en su amor, se dedicó y se las ingenió de mil maneras para apartar a los hermanos con quienes vivía de sus malas acciones o pensamientos, tomando a uno por la palabra, a otro por alguna buena acción, a otro aprovechando cualquier ocasión... Y vi a este hombre llorar sobre éste, gemir por aquél, hasta el punto de asumir en alguna manera la personalidad del otro e imputarse a sí mismo las faltas por él cometidas...

Y conozco también un hombre que se alegraba tan de corazón de los combates y victorias de sus hermanos, y se mostraba tan feliz en aplaudir sus progresos en la virtud, que se hubiera dicho ser él quien había de recibir la recompensa de estas virtudes y trabajos.

Conozco, en fin, un hombre que con tal ardor deseaba la salud de sus hermanos, que pedía a menudo a Dios con ardientes lágrimas, de todo corazón, y en el exceso de un celo digno de Moisés, que sus hermanos se salvasen con él, o que también él se condenase con ellos. Porque se había ligado a ellos en el Espíritu Santo con tal vínculo de amor, que ni siquiera hubiera querido entrar en el reino de los cielos si con esto hubiera tenido que separarse de ellos[1].

Discurso 22 (P. G. 120, 423-425)[2].

53
SAN AGUSTÍN

La exigencia de la caridad

Todo lo que queremos para alimentarnos lo queremos para destruirlo y con ello rehacernos. ¿Será también así como hay que amar a los hombres, para destruirlos? Hay otro amor, el de benevolencia, que nos lleva finalmente a obligar a quienes amamos. ¡Pero si no hay nada en que podamos obligarles! La sola benevolencia contenta a quien ama.

No debemos, en efecto, desear que haya desgraciados para permitirnos cumplir las obras de misericordia. Tú das pan a quien tiene hambre: más valdría que nadie tuviese hambre, y que no tuvieras que dar a nadie. Tú vistes al que está desnudo: ¡si todos estuvieran vestidos, y no existiese tal necesidad! Tú entierras al que ha muerto: ¡que venga ya la vida en que nadie tenga que morir! Todos estos servicios responden efectivamente a unas necesidades. Suprime a los desgraciados: se habrán acabado las obras de misericordia. Se habrán acabado las obras de misericordia: ¿se extinguirá, pues, también el fuego del amor? Es más auténtico el amor que profesas

[1] Cfr. *Éxodo*, XXXII, 32. Comentario de JERÓNIMO sobre *Rom.*, IX, 3: *Epist.* 121, n. 9 (HILBERG, t. 3, p. 39). TAULERO, *Sermón para el domingo 16 después de la Trinidad*, n. 4 (trad. fr. HUGUENY-THERY-CORIN, t. 3, p. 91). PEGUY, *De Jean Coste.*

[2] Igualmente, *Libro del amor divino*, c. 18, «cómo debe comportarse el monje»: distinción entre soledad y soledad; el monje, aunque separado del mundo, no es un solitario... (P. G. 120, 542-44).

SIMEÓN (949-1022), discípulo de Simeón Estilita, fue llamado «el nuevo teólogo», o «el tercer teólogo de la Iglesia» por alusión a san Juan y a san Gregorio Nacianceno, y para protestar contra los que negaban a este simple monje el derecho de enseñar. Su influencia en la vida monástica griega fue considerable, y todavía hoy es sin duda el autor más leído en los conventos del monte Athos. Ver *Orientalia christiana*, vol. XII (Roma, 1928), *Vida de Simeón el nuevo teólogo por Nicetas Stethatos*, texto y traducción, por Ireneo HAUSHERR y Gabriel HORN.

a uno que es dichoso, que en nada puede quedarte obligado. Este amor es más puro y más franco. Pues si tú obligas a un desgraciado, tal vez deseas elevarte ante él y quieres que él, que te ha provocado a que obres el bien, esté por debajo de ti. El se encontraba necesitado, y tú le has dado parte de tus recursos. Por el hecho de quedar obligado para contigo, tú pareces en alguna manera más grande que él. Desea que sea tu igual, y juntos someteos a Aquél que no puede estar obligado a nadie[1].

Sobre la primera epístola de san Juan, tratado 8, n. 5 (P. L. 35, 2038-9).

54

SAN BERNARDO

El paso del Señor

En esta solemnidad capital, reflexionemos seriamente sobre lo que en ella se nos propone, a saber, una resurrección, un tránsito, un cambio de morada. Pues hoy,

[1] Al citar este pasaje, no queremos enrolar a san Agustín en el campo de los pioneros de la justicia social y del progreso. Entre los mismos ejemplos que aduce, el de enterrar a los muertos muestra suficientemente que no vislumbra un cese de las miserias humanas hasta la otra vida. No es menos cierto que la ley propia de la caridad es analizada aquí con la más perfecta nitidez. La caridad debe responder ya en su ejercicio más simple e inmediato a la exigencia de su naturaleza profunda, que es rebasar cada una de sus realizaciones parciales y, por así decir, destruirse a sí misma en todas sus manifestaciones todavía exteriores para no satisfacerse más que en un perfecto amor mutuo, realizador de una perfecta comunidad. Lejos de complacerse en ninguna de sus *obras*, ha de renunciar a todas, en un deseo de alcanzar la pureza de su *acto*. «La caridad, escribe el P. CHARLES, se dirige a todos: no va solamente del rico al pobre, o del fuerte al débil, o del sabio al ignorante. No supone por sí misma ninguna tara, ninguna indigencia en aquél a quien alcanza. No está fundada en las diferencias, sino en las semejanzas; no sanciona situaciones desiguales, sino que establece en todas partes la unidad» (*Semaine social de Paris*, 1928, p. 206). Es la misma idea de san Agustín. Así el agustinismo, por muy alejado que esté de toda sociología igualatoria, contiene una protesta anticipada contra esos sistemas pseudo-cristianos que tan a menudo, en estos últimos siglos, opusieron lo que por un extraño abuso llamaban caridad cristiana a las reivindicaciones de la justicia social. Léase, por ejemplo, el elogio que hacía NECKER de la caridad, «la más estimable de las virtudes», puesta al servicio de «las imperiosas leyes de la propiedad» (*De l'importance des opinions religieuses*, 1788, c. 17, pp. 496-499), o algún otro texto análogo, y se tendrá menos dificultad en comprender, por injusta que sea la expresión generalizada, las inflamadas protestas de PROUDHON (*De la célebration du dimanche*, nouv. éd., p. 57; *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, nouv. éd., t. 3, p. 102 y p. 113). «San Agustín no esperó a Nietzsche para denunciar lo que un cierto gusto de «ser bueno con los pobres» puede ocultar a veces de voluntad de poder»: Etienne GILSON, *Un gomor de manne*, en *La Vie intellectuelle*, noviembre 1946, p. 19. E. Gilson, relaciona justamente el *opta aequalem* de san Agustín con el *ut fiat aequalitas* de san Pablo, *II Cor.*, VIII, 14, comentado a su vez tímida y audazmente por Bossuet. Cfr. san GREGORIO, *Moralia in Job.*, 1. 21, n. 29: «Erga indigentiam itaque proximi humilitatem pietas fulciat, humilitas pietatem, ut, cum indigentem rebus necessariis naturae tuae consortem videris, nec per impietatem desinas tegere, nec per superbiam negligas venerari quem tegis...» (P. L. 76, 206 C).

hermanos míos, Cristo no ha quedado tendido, sino que ha resucitado; no ha vuelto, sino que ha pasado; no se ha establecido de nuevo, sino que ha elevado su morada; y para decirlo todo, esta misma Pascua que celebramos no significa Retorno, sino Tránsito, Paso; y la Galilea en donde el resucitado promete aparecerse a nosotros no significa un retraso, sino un cambio de residencia.

Me parece que muchos de vosotros ya me preceden en la mente, sospechando a dónde van mis palabras...

Si Cristo Nuestro Señor, después de la consumación en la cruz hubiese revivido para volver todavía una vez más a nuestra mortalidad, a los sufrimientos de nuestra vida presente, yo diría ciertamente, hermanos, que no ha pasado sino que ha vuelto; que no se ha establecido en un plano más sublime, sino que ha reemprendido su peregrinaje en la antigua condición. Pero no: ha sido elevado ahora a una vida nueva, y por eso nos llama también a nosotros al Tránsito, nos llama también a Galilea.

Sermón de Pascua, n. 14 (P.L. 183, 281).

55

PSEUDO-CRISÓSTOMO[1]

El Arbol cósmico

...Este madero me pertenece para mi eterna salvación. De él me nutro y me sacio; me afirmo en sus raíces, me tiendo bajo sus ramas, a su soplo me abandono con delicia, como al viento. Bajo su sombra he plantado mi tienda, y al abrigo de los calores excesivos encuentro en él un reposo lleno de frescura. Florezco con sus flores; sus frutos me procuran un gozo perfecto, frutos preparados para mí desde el comienzo del mundo. Encuentro en él para mi hambre, un alimento delicado; para mi sed, una fuente; para mi desnudez, un vestido; sus hojas son un espíritu vivificante. ¡Lejos de mí en adelante las hojas de la higuera! Si temo a Dios, este Arbol es mi refugio; en los peligros El me confirma; es para mí un escudo en los combates, y un trofeo para mi victoria; ¡helo aquí, mi angosto sendero, mi vía estrecha! Escala de Jacob, por donde los ángeles suben y bajan, en cuya cima se sostiene el Señor.

[1] *Homilía sexta sobre la Pascua* (P. G. 59, 743-746). Esta homilía, que figura en los *spuria* de las ediciones de san Juan Crisóstomo, es ciertamente de fecha anterior, probablemente de san HIPÓLITO (como parecen serlo también las cinco homilías que la preceden). Esta sería aquel περι τοῦ πάσχα de que hace ya mención EUSEBIO en su *Historia Eclesiástica,* 1. 6, c. 22. Un manuscrito del siglo VIII-IX, conservado en la abadía de Grottaferrata, contiene el primer tercio (con numerosas variantes de un carácter arcaizante), y lo atribuye a Hipólito, bajo el título: Εἰς τό ἅγιον πάσχα

Ver Ch. MARTIN, S. J.: *Un* περί τοῦ πάσχα *de Saint Hippolyte retrouvé?* en *Recherches de science religieuse,* 1926, pp. 148-165; *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué a Saint Hippolyte de Rome,* en *Mélanges Cumont,* 1937, t. I, pp. 321-363; *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople,* en *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1937, pp. 255-276.

Este Arbol, que se extiende por todo el horizonte, sube de la tierra a los cielos. Planta inmortal, se levanta en el centro del cielo y de la tierra: firme sostén del universo, vínculo de todas las cosas, soporte de toda la tierra habitada, enlace cósmico, que comprende en sí todo el abigarramiento de la naturaleza humana. Fijado por los clavos invisibles del Espíritu, para que no vacile en su ajuste con lo divino, toca el cielo con su cabeza, afirma la tierra con sus pies y, en el espacio intermedio, abraza toda la atmósfera con sus manos inconmensurables[2].

Estaba siempre todo en todas las cosas, y El solo luchaba desnudo contra las potencias del aire...

Con El fueron colocados dos ladrones, que llevaban en sí la señal de los dos pueblos, el signo de los dos pensamientos del alma...

Cuando este combate cósmico tocó a su fin... los cielos se derrumbaron, poco faltó para que no cayesen las estrellas, el sol se oscureció por un tiempo, las piedras se hendieron, el mundo entero estuvo a punto de perecer... pero el gran Jesús entregó su espíritu diciendo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» Entonces, en su ascensión, este divino espíritu dio vida y fuerza a todas las cosas que se tambaleaban y de nuevo todo el universo se estabilizó, como si esa divina extensión[3] y suplicio de la cruz hubiese penetrado todas las cosas. ¡Tú, que eres solo entre los solos, y que eres en todo! Que los cielos tengan tu espíritu y el paraíso tu alma: pero que tu sangre pertenezca a la tierra. El Indivisible se ha dividido, para que todo fuese salvado, e incluso los lugares inferiores no quedasen privados de la venida de Dios...

Te rogamos, Señor Dios, Cristo Rey eterno y espiritual, que extiendas tus grandes manos sobre tu santa Iglesia y sobre el pueblo santo siempre tuyo[4].

---

[2] Nótese el paso de la Cruz al mismo Crucificado. Una y otro aparecen identificados de modo análogo en diversos escritos del siglo II; así en las *Actas de Pedro*, c. 38 (tr. fr. VOAUX, pp. 449-450). También por la misma época, se atribuyen a menudo dimensiones gigantes a Cristo o a su cruz, sobre todo al Cristo glorioso, por ejemplo en la transfiguración o en la resurrección. «Su cabeza tocaba el cielo», dicen las *Actas de Juan*, c. 91 y c. 93: «Se me aparecía a veces como un gigante cuya cabeza tocaba el cielo.» Cfr. L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, pp. 209 y 300. Ver también el singular poema *De ligno vitae*, en el apéndice a las obras de TERTULIANO (P. L. 2, 1113-14), poema de un simbolismo extraño y magnífico, que merecería ser citado entero.

[3] τῆς θείας ἐκτάσεως Cfr. GREGORIO NISENO, *Sobre la vida de Moisés* (P. G. 44, 349).

[4] Por mucho tiempo se mantendrá la idea de la cruz «vínculo de la creación» (así ANDRÉS DE CRETA, *Sobre la exaltación de la cruz*, homilía 1, P. G. 97, 1021), que abraza los cuatro puntos cardinales. FIRMICIO MATERNO, *De errore...*, c. 21, n. 4-5 (HEUTEN, p. 97 y 99). JERÓNIMO, *In Ezechielem* (P. L. 25, 423 B). MÁXIMO DE TURÍN, *Homilía* 50 (P. L. 57, 342). GREGORIO NISENO, comentando *Ephes.* II, 18-19: *Discurso primero sobre la resurrección de Cristo* (P. G. 46, 621-4); *Contra Eunomium*, 1. 5 (45, 696); *Discurso catequético*, c. 32, n. 5-9 (MERIDIER, pp. 146-50); etc. Cfr. Paul CLAUDEL, *Un Poète regarde la Croix*, p. 149 y pp. 244-5. Sería interesante estudiar por una parte las relaciones de esta idea con los viejos mitos del Árbol o del Pilar cósmico; por otra las relaciones con la creencia en el Gólgota como centro del mundo. Pero nótese sobre todo la admirable trasposición del final: «Extiende tus grandes manos sobre tu Iglesia santa...» La misma idea en HIPÓLITO, *Sobre el Anticristo*, c. 61: «Cristo, extendiendo su dos santas manos sobre el madero, ha desplegado dos alas, la derecha y la izquierda, llamando a todos los creyentes hacia sí, y cubriéndoles como la gallina protege a sus polluelos» (ACHELIS, p. 42). Cfr. *L'Arbre cosmique*, en *Mélanges Podechard* (1945), pp. 191-198.

ÍNDICES

ÍNDICE DE AUTORES

Abbon, 192.
Abelardo, 71, 104, 238.
Achelis, 324.
Adam, Karl, 18, 226.
Adelmann de Brescia, 290, 292.
Agobardo, 51, 82, 86, 131, 138, 167, 182.
Agustín, San, 24, 26, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 114, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 154, 157, 158, 161, 162, 165, 167, 168, 170, 172, 174, 177, 178, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 208, 209, 217, 218, 222, 225, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 243, 244, 252, 254, 256, 257, 258, 267, 281, 287, 291, 295, 301, 304, 311, 316, 321.
Agustín, Pseudo, 22, 33, 49, 55, 62, 108, 126, 130, 132, 134, 139, 144, 188, 209, 275, 291, 295, 304.
Alain, 16.
Alano de Lille, 90, 109.
Alberto Magno, 65, 69.
Alcuino, 89, 109, 267, 283, 304.
Alcuino, Pseudo, 28, 33, 55, 82, 129.
Alejandro VIII, 153.
Alejandro de Alejandría, 29.
Algerio de Lieja, 51, 61, 62, 69, 71, 77, 80, 130, 159, 225, 277, 316.
Amalario, 267, 277.
Amann, E., 65.
Ambrosiaster, 45, 182, 190.
Ambrosio, San, 22, 33, 38, 45, 49, 51, 56, 58, 70, 80, 82, 87, 91, 106, 107, 120, 121, 123, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 160, 165, 171, 173, 178, 187, 189, 192, 194, 197, 200, 233, 287, 296, 299, 304, 314, 316.
Ambrosio, Pseudo, 29, 43, 44, 69, 103, 105, 128, 133, 134, 143, 258.
Amfiloco, 125, 189.
Amulón de Lyon, 62, 171.
Anastasio el Sinaíta, 28, 68, 88, 106, 137, 149, 284, 305.
Anaximandro, 99.
Andieu, M., 76.
Andrés de Cesarea, 82.
Andrés de Creta, 31, 127, 128, 324.
Anselmo, San, 175.
Anselmo de Havelberg, 92, 101, 181, 191.

Índice de autores

Anselmo de Laon, 25, 133, 140, 304.
Archambault, P., 177, 179, 255.
Aristóbulo, 104.
Aristóteles, 99, 100.
Arnaldo de Bonneval, 23, 196, 232, 233, 316.
Arnauld, 193.
Arnou, R., 24.
Arseniew, 23, 82.
Atanasio, San, 24, 30, 53, 78, 82, 91, 137, 233.
Atanasio, Pseudo, 182, 193.
Atton de Verceil, 64, 127, 132, 133, 238.
Avito, San, 120, 209.

Baehrens, 269.
Balduino de Cantorbery, 33, 58, 69, 70, 71, 82, 100, 106, 121, 146, 181, 240, 274.
Balthasar, H.U. von, 46, 59, 74, 100, 284.
Baltus, 202.
Bandinus, 65.
Bar Bahriz, Eb., 40, 126, 147.
Bardy, G., 178.
Barnabas, 132.
Baron, P., 161.
Bar Salibi, D., 110, 127, 133, 143, 185.
Barth, K., 28, 50, 124.
Barthoulot, 182.
Bartolomé de Casamari, 87.
Basilio, San, 33, 36, 38, 49, 55, 77, 131, 169.
Basilio, Pseudo, 131.
Bataillon, M., 205.
Batiffol, Mons., 75, 220, 224.
Baumstark, A., 78.
Baur, Ch., 32.
Bayan-Froidevaux, 181.
Bayard, 284.
Bayet, M. A., 171.
Beauduin, Dom L., 75.
Beda, San, 57, 63, 69, 82, 87, 89, 121, 129, 134, 139, 141, 143, 144, 150, 172, 181, 202, 236, 284, 304.
Beda, Pseudo, 33, 57, 89, 92, 103, 106, 127, 132, 135, 137, 142, 159, 181, 237.
Belarmino, 91.
Beleth, J., 105, 106, 109, 128, 129, 146, 147, 203.
Benedicto XII, 87.
Benedicto XIV, 209.
Benedicto XV, 53, 209.
Benoit, P., 32, 34, 35.
Berdiaeff, N., 252, 255.
Bergson, 189, 244.
Bernard, P. Henri, 163, 204.
Bernardo, San, 37, 58, 91, 92, 93, 136, 141, 149, 181, 258, 286, 318, 322.
Bernardo, Pseudo, 82.
Bertholet, A., 111.
Besson, Mons., 165.
Beza, T. de, 47.
Bidez, J., 174.
Billot, 38.
Bishop, W. C., 79.
Blondel, M., 164, 209, 234, 244.
Blum, J., 314.
Bonal, F., 314.
Bonifacio, 275.
Bonner, C., 45, 311.
Bonnet, Ch., 239.
Bonsirvent, J., 34.
Bossuet, 37, 55, 73, 95, 171.
Botte, Dom, 45, 76.
Bouyer, L., 34, 228.
Boyance, 186.
Boylan, P. C., 195.
Braulio de Zaragoza, 169.
Bremond, H., 98, 242.
Brière, M., 302.
Brun, P., 75.
Brunner, E., 47.
Bruno Herlip, 135.
Bruno de Segni, 86, 106, 129, 130, 131, 135, 139, 141, 142, 144, 159, 161, 187, 237.
Bruno de J. M., 243.
Bruno de Wurzburg, 55, 92.
Brunschvicg, L., 239.
Buber, M., 243, 255.
Buenaventura, San, 48, 61, 82, 85, 103, 105, 129, 136, 147, 150, 175, 176, 185, 186, 234, 235, 295.
Bulgakov, S., 52.

Cabassut, A., 149.
Cabrol, Dom, 23, 104.
Cadiou, 201.
Calvino, 50, 55.
Campbell Bonner, 45, 258.

Cándido de Fulda, 57, 127.
Candole, R. H. de, 61.
Capelle, Dom, 65, 75, 216.
Caperan, L., 164, 166.
Carlomagno, 165.
Casiano, 23, 150, 178.
Casiodoro, 49, 75, 130, 147, 295.
Catalina de Siena, Santa, 56, 172, 195.
Cattani, G., 46, 115.
Causse, A., 115.
Cavallera, F., 149.
Celso, 25.
Censorinus, 99.
Cerejeira, card., 223.
Cerfaux, L., 35, 41, 45, 48, 62, 188, 215, 228.
Cesáreo de Arlés, 49, 63, 69, 130, 140, 170, 190, 316.
Christensen, A., 112, 212.
Chromatius, 122.
Cicerón, 99, 106, 118, 183.
Cipriano, San, 26, 31, 56, 57, 58, 65, 80, 122, 130, 131, 133, 137, 149, 154, 159, 160, 165, 187, 209, 256, 284, 316.
Cipriano, Pseudo, 26, 267.
Cirilo de Alejandría, 21, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 45, 58, 67, 110, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 139, 140, 141, 144, 150, 154, 174, 178, 180, 182, 187, 202, 225, 236.
Cirilo de Jerusalén, 31, 38, 49, 77, 79, 120, 181, 182, 241, 259.
Claudel, Paul, 42, 50, 101, 116, 127, 297, 324.
Claudio Mamerto, 59, 234, 275.
Claudio de Turín, 44, 81.
Clemente de Alejandría, 25, 26, 31, 35, 49, 51, 52, 57, 65, 85, 104, 107, 108, 117, 118, 122, 123, 124, 126, 128, 154, 158, 167, 178, 186, 188, 189, 201, 210, 259.
Clemente, Pseudo, 52.
Clemente Romano, 131.
Clérissac, R. P., 53.
Commodiano, 107.
Comont, F., 37.
Comte, A., 16.
Congar, Y. M., 18, 28, 30, 52, 63, 55, 82, 226.
Connoly, R. H., 78.
Constantino Diácono, 101, 184.
Couchoud, P. L., 211.
Cournot, 111, 292.
Couvreur, 204.
Crisóstomo, San J., 22, 25, 41, 42, 43, 49, 67, 80, 89, 104, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 130, 132, 133, 134, 143, 154, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 238, 256, 288.
Crisóstomo, Pseudo, 22, 23, 26, 52, 110, 121, 122, 125, 127, 130, 132, 133, 139, 141, 143, 178, 179, 259, 295, 323.
Cumont, F., 109.
Chaillet, P., 18, 85, 226.
Chaine, J., 106, 111, 114, 196.
Charles, P., 95, 156, 160, 170, 201, 222, 226, 322.
Charmot, F., 75, 208.
Charne, A., 44, 133.
Chenu, D., 220.

Dandoy, G., 98.
Daniélou, J., 32, 104, 148, 202, 254.
Dante, 90.
Dawson, Ch., 100.
Deconink, 44.
Delacroix, H., 215.
Delimoges, M., 241.
Deschamps, 220, 221.
Didimo, 296, 308.
Dilthey, W., 100.
Dionisio de Alejandría, 37, 65.
Dionisio, Pseudo, 235.
Dionisio el Cartujano, 151.
Dondaine, R. P., 66.
Dostoievski, 249.
Drogo, 146.
Druthmar, Chr., 22, 80, 139, 140, 143.
Duchesne, L., 49, 76.
Dugard, M., 16.
Duperray, E., 204.
Durando de Mende, 22, 33, 36, 48, 72, 104, 109, 172, 187, 268.
Durando de Troarn, 72, 224, 283.

Edesse, J. de, 303.
Efrén, San, 23, 114, 133, 183, 259, 291.
Eligio, 144.
Empédocles, 99.
Engelbrecht, 234.

Epifanio, 179, 182.
Epifanio, Pseudo, 23, 33, 127, 130, 139, 187, 197, 297.
Escoto Erigena, 52, 82.
Esteban de Baugé, 61, 70, 71, 75, 196, 317.
Eudemo, 99.
Eugenio, 62.
Euquerio, 105, 121, 146, 284.
Euquerio, Pseudo, 311.
Eusebio, San, 45, 49, 85, 99, 117, 122, 143, 178, 179, 183, 190, 202, 209, 323.
Eusebio de Cesarea, 284.
Eusebio de Emesia, 69.
Evagro, 24.

Faber, 156.
Faulhaber, card., 306.
Fausto de Riez, 55, 62, 69.
Felipe de Harveng, 23, 33, 108, 131, 284, 295.
Félix de Urgel, 138.
Fenelón, 161.
Ferotin, 88.
Fesch, 166.
Fessard, G., 217, 237, 240, 254.
Festugiere, R. P., 97.
Filastro, 23, 171, 178, 179, 181, 182, 183.
Filón, 25, 41, 107, 118, 119.
Filoxeno de Mab., 183.
Firmicio Materno, 28, 119, 187, 324.
Floro de Lyon, 32, 68, 75, 76, 87, 223.
Folieto, H. de, 236.
Francisco Javier, San, 153.
Francisco de Sales, San, 168, 194.
Franco, 70, 175.
Fridrichsen, A., 47.
Fulberto de Chartres, 71, 209, 225, 277.
Fulgencio, 29, 33, 43, 49, 57, 68, 75, 80, 84, 88, 89, 110, 120, 131, 165, 182, 193, 202, 316.
Fulgencio de Ruspe, 270, 279, 280.
Fulgencio, Pseudo, 43, 144.
Fumet Stanislas, 44.
Funk, 184.

Garniero de Rochefort, 109, 188.
Gasque, G., 66, 218.
Gasser, 220.
Gaudencio de Brescia, 67, 106, 120, 122, 129.
Geiselmann, J., 68.
Gerbet, 203, 219.
Gerhoh de Reichersberg, 28, 146, 192, 234, 284, 304.
Germán de Constantinopla, San, 106.
Gibbins, H. J., 78.
Giet, 38.
Gilberto, 144, 149, 188, 233.
Gilson, E., 322.
Giono, J., 15.
Glueck, 187.
Godefrido, 142.
Goguel, M., 224.
Gonin, M., 19.
Grandmaison, L. de, 113, 220, 222.
Grapin, 177, 181, 183, 184, 209.
Grea, Dom, 219.
Greesmann, 113.
Gregorio de Bérgamo, 72, 224, 316.
Gregorio de Elvira, 57, 83, 107, 125, 128, 130, 149, 165, 186, 190, 209, 232.
Gregorio Magno, San, 22, 33, 43, 46, 53, 63, 83, 89, 95, 101, 102, 106, 109, 119, 124, 125, 130, 132, 137, 140, 142, 148, 149, 150, 159, 160, 165, 168, 169, 170, 181, 184, 187, 189, 202, 233, 240, 284, 322.
Gregorio Nacianceno, San, 21, 23, 29, 30, 35, 39, 42, 43, 56, 59, 82, 105, 114, 121, 123, 126, 138, 141, 180, 187, 232, 233, 289, 306, 316.
Gregorio de Nisa, San, 21, 22, 24, 25, 27, 30, 31, 35, 39, 49, 54, 83, 98, 107, 119, 120, 122, 122, 127, 146, 148, 150, 181, 184, 187, 190, 197, 202, 233, 263, 265, 267, 283, 289, 296, 311, 324.
Gregorio Taumaturgo, 22.
Grenfell-Hunt, 74.
Gretser, 22.
Grimaldo, 42, 88, 93, 187, 189.
Groeber, Mons., 228.
Guerry, 18.
Guiberto de Nogent, 56, 179.
Guillermo de Auvernia, 190, 305.
Guillermo de St. Thierry, 54, 74, 84, 86, 147, 149, 150, 191, 218, 277, 283, 316.
Guitmundo de Aversa, 70, 71, 72, 80, 138, 224.

Guitton, J., 100, 314.
Guterman, N., 253.
Guy-Grand, 220.

Haimón, 62, 79, 286.
Haimón, Pseudo, 42, 64, 65, 137, 139.
Hamann, 314.
Hamel, R., 258.
Hamelin, 16.
Harnack, Ad. von, 30, 174, 178.
Hartel, 243, 284.
Hassia, H. de, 82.
Hausherr, 321.
Havet, J., 281.
Hayen, A., 18.
Haymon, 142, 197.
Haymon de Halberstadt, 25, 82, 110.
Helipando, 55, 95.
Henry, A. M., 151.
Henry, P., 32, 203.
Herberto Losinga, 90, 128.
Herigerio de Lobbes, 277, 283.
Hermann de Tours, 90.
Hermas, 42, 43, 49, 81, 89, 123, 236.
Hervé, 304.
Hervé du Bourg-Dieu, 131, 194, 235.
Hesiodo, 183.
Hesiquio de Jerusalén, 23, 107, 120, 124, 127, 146, 179, 189, 193, 201, 202.
Hesiquio, Pseudo, 23.
Heterio y Beato, 33, 70, 92, 131, 138, 149.
Heuten, 324.
Hilario, San, 22, 25, 30, 45, 82, 84, 85, 86, 87, 95, 104, 120, 121, 122, 126, 128, 132, 134, 135, 139, 140, 143, 186, 225, 233, 236, 282, 284, 310.
Hilberg, 186, 321.
Hild, J., 107.
Hildeberto de Tours, 43, 57, 70, 109, 129, 130, 131, 132, 139, 146, 147, 151, 177.
Hildegardo, 304.
Hingmaro, 88, 316.
Hipólito, San, 23, 29, 35, 51, 57, 99, 103, 107, 111, 130, 131, 132, 133, 135, 140, 148, 149, 177, 259, 323, 324.
Honorio de Autún, 51, 53, 63, 73, 77, 82, 83, 89, 105, 107, 110, 129, 130, 131, 133, 136, 137, 141, 149, 159, 161, 188, 277, 304.
Horn, 321.
Huby, José, 33, 34, 36, 195.
Huby-Rousselot, 194.
Huet, 91, 101.
Hügel, F. von, 319.
Hugo de Amiens, 83, 106, 233.
Hugo Ripelin, 72.
Hugo de San Víctor, 55, 57, 71, 84, 130, 131, 147, 150, 155, 169, 170, 185, 191, 194, 195, 240, 248, 316.
Hugo, Pseudo, 22, 106, 130, 131, 132, 133, 139, 141, 144, 145, 146, 182, 284.
Hugueny, 155, 321.
Hürter, 316.

Ignacio de Antioquía, San, 37, 66, 271, 286.
Ildefonso de Toledo, 40, 51, 68, 72, 82, 103, 126, 129, 135, 147.
Inocencio I, 75.
Inocencio III, 80, 86, 121, 165, 187, 269.
Ireneo, San, 21, 23, 27, 29, 43, 44, 57, 75, 101, 104, 106, 107, 117, 120, 122, 123, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 154, 165, 167, 171, 177, 179, 182, 183, 186, 189, 197, 200, 201, 209, 223, 248, 258.
Isaac de Nínive, 187.
Isaac de Stella, 22, 65, 110, 129, 135, 139, 140, 144, 151, 176, 183, 234, 304.
Isaías, 27.
Isidoro de Pelusio, 22, 35, 40, 41, 80, 120, 125, 202.
Isidoro de Sevilla, 26, 40, 64, 83, 89, 102, 103, 107, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 142, 143, 144, 161, 186, 187, 190, 304.

Jacobo de Vitry, 22.
Jeremías, San, 28.
Jerónimo, San, 22, 25, 28, 32, 38, 43, 49, 51, 53, 54, 57, 58, 69, 94, 102, 106, 108, 110, 120, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 146, 148, 154, 165, 170, 179, 186, 191, 202, 208, 209, 210, 237, 284, 287, 295, 321, 324.
Jerónimo, Pseudo, 129, 139, 140, 143, 144, 186, 187, 316.
Jerphanion, G. de, 237.

Jouassard, G., 132, 138.
Juan XXII, 87, 88, 92.
Juan de Avranches, 77.
Juan de la Cruz, 150, 158, 258.
Juan Damasceno, 30, 68, 80.
Juan Diácono, 49.
Juan Philopón, 30.
Jugie, M., 90.
Julián de Toledo, San, 104, 107, 177, 188, 288.
Juliana de Norwich, 25, 95, 290.
Juliano el Apóstata, 49, 118.
Junillo Africano, 136.
Justino, San, 44, 54, 114, 131, 132, 173, 177, 179, 200, 210.

K'ang-Hi, 173.
Karrer, O., 237.
Kattenbusch, 47.
Kierkegaard, 287.
Kittel, 47.
Kleutgen, 220.
Knabenbauer, 291.
Ko, S. J., 207.
Koehnlein, H., 47, 100.
Koetschau, 22.
Kroymann, 39, 316.

Laberthonière, 100.
Labriolle, P. de, 192, 203.
Labrunie, 38.
Lacordaire, 38.
Lacroix, J., 234, 254.
Lachièze-Rey, P., 237.
Lactancio, 102, 165.
Lagrange, 113, 133, 195, 196.
Lamy, 259, 291.
Landgraf, 176, 193.
Landsberg, P. L., 147, 254.
Lanfranco, 72, 224.
Latreille, A., 166.
Le Bachelet, R. P., 90.
Le Blonde, J. M., 37.
Le Compte, Luis, 173, 204, 206.
Le Tellier, Michel S. J., 207.
Lebarcq, 242.
Lebon, 233.
Lebreton, R. P., 78.
Lendrus, M., 170.
Lefébvre, 177, 253.
Legaut, M., 53, 227.
Leibniz, 161.
León, San, 30, 31, 44, 45, 68, 120, 121, 138, 140, 159, 167, 304, 309.
Leoncio de Bizancio, 21.
Lepin, M., 219.
Leroquais, V., 77.
Levie, J., 46.
Lialine, Dom, 228.
Lietzmann, H., 212, 224.
Lorenzo de Novara, 23.
Lucas, San, 25.
Lucifer de Calaris, 181.
Lucrecio, 278.

Macario el Egipcio, 312.
Macario de Magnesia, 174.
Maestro Hermann, 69.
Maestro Simón, 69.
Madinier, G., 234.
Magnus de Sens, 234.
Mâle, E., 303.
Malevez, L., 30.
Mamson, E. W., 34.
Man, Henri de, 237.
Manoir de Juaye, H. du, 67.
Maranguet, 76.
Mansi, 219.
Marc, A., S. J., 244.
Marcel, M. G., 28, 232, 239.
Marción, 201.
Marco Aurelio, 31.
Marcy, E. de, 95, 109, 122, 176, 183.
Mario Victorino, 26, 58, 186, 202, 236.
Maritain, J., 234, 252, 257.
Martimort, A. G., 75.
Martín, 177, 323.
Martin-Fliche, 203.
Marx y Engels, 252.
Marrou, M. H. I., 177.
Masure, E., 17, 225.
Massignon, L., 114, 170, 171.
Matilde de Magdeburgo, 172.
Máximo, San, 28, 30, 33, 34, 35, 40, 54, 58, 86, 97, 102, 119, 129, 232, 298.
Máximo el Confesor, San, 21, 22, 27, 273.
Máximo de Turín, San, 29, 30, 41, 42, 43, 49, 55, 63, 69, 104, 124, 129, 130, 140, 142, 165, 303, 324.

Máximo de Turín, Pseudo, 23, 30, 55, 130, 132, 178, 189, 295.
Meester, A. de, 23.
Meillet, A., 112.
Melanchton, 194.
Melitón de Sardes, 28, 45, 122, 127, 258, 311.
Melitón, Pseudo, 82.
Mellet, M., 243.
Menasce, P. de, 115.
Meridier, 197, 233, 324.
Mersch, E., 18, 32, 35, 85, 91, 92, 137, 217.
Metodio de Olimpia, 22, 30, 49, 102, 106, 121, 122, 125, 130, 149, 172, 177, 179.
Middleton, R. D., 78.
Miel, Ch., S. J., 308.
Mingana, A., 77.
Möhler, Ch., 19, 32, 201, 313.
Möhler, J. A., 56.
Monchanin, J., 207, 234, 240.
Monot, V., 55.
Montcheuil, P. de, 224.
Montcheuil, Y. de, 242, 256.
Montesquieu, 17.
Morel, J. B., 63.
Morin, Dom, 63, 184, 216, 316.
Muniesa, 94.
Mussolini, 254.

Nau, F., 302, 312.
Navarrete, 192.
Necker, 322.
Nedoncelle, 28.
Nemesio, 99.
Nestorio, 26.
Newman, 19, 28, 145, 161, 208, 242, 313.
Nicetas de Aquilea, 25, 33.
Nicetas de Remesiana, 132.
Niceto de Trev., 160.
Nicolás Arseniew, 23.
Nicolás Cabasilas, 68, 82.
Nicolás de Cusa, 311.
Nicolás de Methona, 68.
Nobili, 204.
Novaciano, 122, 126, 175.
Nyberg, H. S., 114.

Odilón de Cluny, 132, 182.
Odón de Cambrai, 159, 317.
Odón de Chateauroux, 144, 291.
Odón de Ourscamp, 69, 90, 258.
Olier, M., 34.
Olphe-Gaillard, M., 149.
Optato de Mileto, 39, 49, 130.
Orígenes, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 32, 33, 38, 42, 44, 49, 51, 57, 62, 63, 69, 73, 81, 83, 84, 85, 89, 91, 94, 103, 105, 107, 108, 1114 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 154, 159, 165, 173, 179, 181, 182, 183, 187, 189, 192, 194, 196, 197, 200, 202, 210, 218, 236, 241, 259, 269, 272, 285, 295, 308.
Otón de Lucques, 71, 75.
Oulton, J. E. L., 55.
Ozanam, 242.

Paillard, E. M., 304.
Palmer, W., 161.
Palmieri, A., 205.
Pascal, 38, 145, 230, 232.
Pascasio Radberto, 22, 28, 29, 46, 51, 54, 55, 62, 63, 68, 70, 73, 80, 88, 105, 106, 110, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 143, 146, 155, 159, 161, 162, 168, 170, 188, 190, 196, 224, 241, 277, 283, 284, 304.
Pastor de Hermas, el, 271.
Paulino, 25.
Paulino de Nola, 133, 139, 184, 300, 311.
Paulo Diácono, 268.
Pautigny, 173, 200, 210.
Pedro de Alejandría, 80.
Pedro de Capua, 129.
Pedro de Celle, 33, 284.
Pedro el Comedor, 71.
Pedro Crisólogo, San, 22, 36, 49, 105, 121, 130, 139, 140, 141, 142, 143, 189, 233.
Pedro Damiano, San, 29, 33, 51, 53, 61, 64, 103, 106, 120, 129, 131, 133, 135, 145, 149, 182, 187, 196, 237, 243, 276, 284, 295, 304, 315.
Pedro Damiano, Pseudo, 80.
Pedro Lombardo, 43, 71, 144.
Pedro de Poitiers, 71, 144.

Pedro de Poitiers, Pseudo, 176.
Pedro el Venerable, 52, 74, 107, 168.
Perron, Card. du, 269.
Peterson, E., 44.
Petschenig, 178, 197.
Pfister, 192.
Pie, card., 221.
Pinard, H., 180.
Pío IX, 165.
Pío X, 66.
Pío XI, 162, 165.
Pitra, 22.
Plácido, 48.
Platón, 97, 100, 118, 183, 233.
Plinval, G. de, 157.
Plotino, 27, 97, 100.
Plumpe, J. C., 50.
Plutarco, 118.
Podechard, E., 111.
Porfirio, 25, 97, 173, 174.
Poulpiquet, A. de, 38.
Poynder, J., 314.
Prat, F., 33.
Preiss, Th., 37.
Primasio, Pseudo, 33, 123, 133, 178.
Proclo de Constantinopla, 22, 100, 123.
Procopio de Gaza, 23, 129, 135, 146.
Próspero, 28, 130, 133, 142, 159, 162, 165, 208, 222.
Proudhon, 255, 322.
Prudencio, 190.
Puech, H. Ch., 97.

Quaracchi, 176, 185, 295.
Quintiliano, 186.

Rabano Mauro, 22, 29, 43, 48, 51, 55, 62, 68, 69, 73, 77, 82, 85, 92, 94, 103, 104, 106, 125, 128, 131, 133, 139, 140, 143, 144, 146, 187, 191, 209, 210, 213, 259, 268, 277, 284, 316.
Ratiero de Verona, 171, 186.
Ratramno, 127, 161, 232.
Raúl el Ardiente, 33, 69, 139, 140.
Raúl de Saint-Germer, 33, 91, 94, 125, 132, 135, 146, 191, 193, 236.
Reginaldo, G., 203.
Reiff, 39.
Reinerus, 26.
Reitzenstein, 46.
Remigio de Auxerre, 38, 48, 69, 106, 135, 136, 140, 159, 267, 269, 277.
Remigio de Lyon, 62, 137, 182.
Renan, 115.
Renau, 111.
Renaudot, 22.
René Berthelot, M., 111.
Renouvier, 16.
Ricardo de Middleton, 72.
Ricardo de San Víctor, 123, 131, 133, 149, 233, 259.
Richard, L., 159.
Rideau, E., 244.
Riez, F. de, 316.
Rigoleuc, J., 171.
Rikatchoff, 249.
Riviere, J., 39.
Roannez, Mlle. de, 145.
Roberto Grosatesta, 85.
Roberto Paululus, 75, 90, 103, 107, 109, 131, 135.
Robinson, J. A., 34, 78.
Rondet, H., 61.
Rotmanner, 37.
Rousseau, Dom, 217.
Rousseau, J. J., 154.
Rousselot, P. 222.
Rouzet, 226.
Rücker, A., 278.
Rufino, 33, 55, 86, 131, 137, 165, 316.
Ruinart, 79.
Ruperto, 33, 43, 51, 62, 70, 79, 83, 84, 89, 90, 95, 103, 106, 108, 109, 122, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 159, 168, 178, 179, 181, 184, 185, 188, 209, 234, 268, 294, 295, 304.
Ruperto de Tuy, 293.
Ruysbroeck, 24, 33, 90, 165.

Sabatier, A., 111.
Sailer, 85.
Saint-Cyran, 153.
Salaville, R. P., 68.
Salet, G., 233.
Salustiano, 118.
Sande, Van de, 183, 186.
Scott-Ferguson, 267.
Scheeben, 61.
Schelling, 100.

Scherer, E., 47.
Schlumberger, J., 211.
Schmidt, K. L., 47.
Schnürer, G., 100.
Schuster, 64.
Schweitzer, 46.
Séailles, G., 16.
Séjourné, 79.
Séneca, 99.
Serapión de Thmuis, 57, 78.
Sertillanges, 38, 66, 162.
Servius, 99.
Severiano de Gabala, 42, 267.
Severo de Antioquía, 33, 64, 121, 128, 138, 140, 141, 144, 149, 178, 179, 187, 233, 266, 301.
Seysel, C., 154.
Sicardo de Cremona, 70, 106, 121, 129, 130, 131, 133, 134, 139, 142, 147, 268.
Silverio, 258.
Silvestre II, 58.
Simeón, 59, 243, 320, 321.
Simon, Dom J., 66.
Simón, M., 178.
Simonin, H. D., 230, 237.
Simor, 220.
Sixto III, 64.
Sixto de Siena, 91.
Smaragdo, 144.
Söderblom, 112.
Sofronio de Jerusalén, 23, 43.
Solages, B. de, 160, 208.
Soras, A. de, 18, 208.
Souter, 182.
Spagnolo-Turner, 178, 295.
Stemvoukhoff, 295.
Stiefelhagen, 166.
Stobeo, 99.
Stolz, Dom A., 220.
Strack-Billerbeck, 133.
Streeter, B. H., 78.
Suárez, 28, 166.

Taciano, 101.
Taille, M. de la, 94.
Taulero, 321.
Teilhard de Chardin, 231, 232, 319.
Teodoreto, 63, 120, 124, 130, 131, 133, 137, 148, 150, 165, 180, 184, 194, 202.
Teodoro de Mopsueste, 77, 119, 278.
Teodulfo de Orleans, 62, 63, 75.
Teofilacto, 22, 25, 36, 68, 121, 123, 129, 133, 141, 143, 144, 194, 197, 238.
Teófilo de Alejandría, 80.
Tertuliano, 23, 26, 31, 38, 39, 46, 47, 48, 56, 57, 81, 89, 91, 101, 103, 120, 121, 123, 137, 141, 142, 147, 163, 177, 179, 182, 185, 201, 233, 258, 296, 324.
Theodor Prodrom, 22.
Thomassin, 145.
Tille, M. de la, 66.
Tomás de Aquino, San, 63, 64, 65, 69, 79, 80, 82, 84, 91, 93, 94, 95, 107, 121, 122, 129, 130, 143, 155, 168, 169, 175, 179, 183, 186, 204, 218, 220, 233, 284.
Tonquedec, J. de, 220.
Torn, G. de, 127.
Tourville, H. de, 234.
Touzard, 113.
Travers, J., 62.
Trithème, 154.
Tromp, S., 51, 55, 221.
Tyconius, 53, 136.
Tyzskiewicz, 161.

Unamuno, M. de, 234.

Vaganay, 190.
Valerius, 150.
Valois, N., 87.
Vancard, 76.
Varrón, 118.
Vilatoux, J., 234.
Victorino de Pettau, 50, 106, 107, 126, 128, 179.
Vigny, A. de, 207.
Virgilio, 278.
Viterbo, J. de, 221.
Vokes, F. E., 78.

Walafrido Strabon, 267.
Waltfing, 190.
Wang Tch'Ang-Tche, 154, 177.
Weisweiler, P., 69.
Wikenhauser, A., 35.
Wilmart, 30, 57.
Wilson, 257.
Will, R., 55.
Winfrido, P., 142.
Winterswyl, 108.

Wiseman, 314.

Yves de Chartres, 69, 109, 125, 129, 130.

Zacarías Chrysop., 142.
Zacarías papa, 223.
Zeiler, J., 215.
Zenón, 37, 135.
Zenón de Verona, 120, 144, 295.
Zingerle, 194, 236, 310.
Zósimo Panopolitano, 82, 267.

ÍNDICE ANALÍTICO DE LOS CAPÍTULOS

CAPÍTULO I

El Dogma

Carácter social del Catolicismo en los artículos fundamentales de su Credo

La unidad del Cuerpo Místico de Cristo, unidad sobrenatural, supone una primera unidad natural, la unidad del género humano 21

Pensamiento éste habitual en los Padres de la Iglesia, que veían en Adán, el primer hombre, a todo el género humano, y en todos los hombres la única Imagen del Ser, razón profunda de su unidad 24

Asi Adán no es considerado como el «padre» del género humano, sino el primer «engendrado por Dios». Dios, Padre común de todos; y el género humano, una fraternidad 25

Siendo los hombres uno por la Imagen divina que en sí llevan, toda ruptura con Dios es al mismo tiempo desgarramiento de la unidad humana. «Ubi peccata, ibi multitudo.» El pecado rompe en mil pedazos la naturaleza única de los hombres, los dispersa y los vuelve hostiles entre sí.... 26

La Redención es obra de restauración. Restablecimiento de la unidad sobrenatural del hombre con Dios, pero también de los hombres entre sí 28

Cristo, incorporado a la Humanidad, no sólo ofrece la salvación a cada uno, sino que opera Él mismo la salvación del Todo 31

Tal pensamiento de los Padres, más que en doctrinas platónicas o estoicas, está enraizado en la esencia misma del Cristianismo, en la teología de San Pablo y de San Juan 31

Sentido del «Hombre nuevo» en San Pablo. El misterio del Hombre nuevo es el Misterio de Cristo por excelencia, la unidad de todos los hombres en el Cuerpo de Cristo 35

CAPÍTULO II

La Iglesia

CARÁCTER SOCIAL DEL CATOLICISMO EN SU CONSTITUCIÓN VIVA, LA IGLESIA

La Iglesia, que es «Jesucristo extendido y comunicado», acaba en este mundo la obra de reunión espiritual comenzada en la Encarnación y proseguida en el Calvario 37

Tal es el sentido de su «catolicidad». Más que universalmente en extensión, es exigencia y vocación de congregar a todos los hombres, descubriéndoles el misterio de su unidad rota, que debe y ha comenzado ya a ser restaurada 37

El milagro de Pentecostés simboliza por el don de lenguas el carácter universal de la Iglesia, que reúne en la unidad lo que la soberbia y discordia de Babel había dispersado 41

En la Iglesia se cumple la promesa de Dios hecha a Abraham, porque, como Cuerpo de Cristo, constituye, a decir de San Pablo, su auténtico y único linaje. La idea de una salvación social la hereda la Iglesia del pueblo judío 44

Diferencia profunda entre el catolicismo de la Iglesia y el universalismo de ciertos misterios paganos contemporáneos a su fundación 46

Significación de la palabra Ekklesía: es *convocatio* antes de ser *congregatio*. Pero a su vez es ya ella, Iglesia visible, la que llama a los hombres para engendrarlos a la vida divina: *Catholica Mater* 48

Presenta, pues, un doble aspecto en alguna manera antagónico: sociedad fundada por Cristo para la salvación de los hombres, y es entonces un medio. Totalidad de los hombres salvados, y es entonces una realidad definitiva, que se consumará plenamente al fin de los tiempos 50

No dos Iglesias, sino una misma, a la vez visible e invisible, temporal y eterna; como es a la vez Esposa y Viuda, pecadora y santa. Todo monofisismo en eclesiología, como cualquier dualismo, es mortal 54

De ahí todo el horror del cisma. Desgarrar la unidad es igualmente corromper la verdad; y el veneno de la discordia es tan pernicioso como el de la falsa doctrina. Quien atenta contra la caridad destruye la unidad, y viceversa. Nada más alejado del espíritu eclesial que el espíritu de secta 56

CAPÍTULO III

Los Sacramentos

CARÁCTER SOCIAL DEL CATOLICISMO EN SU SISTEMA SACRAMENTAL

Por lo mismo que la Redención y la Revelación son en su principio sociales, así la gracia que producen y contienen los sacramentos no establece una relación puramente individual entre el alma y Dios o Cristo, sino que cada cual la recibe en la medida en que se agrega socialmente a la Iglesia, único organismo por el que corre esta savia de vida. Todos los sacramentos son esencialmente «sacramentos en la Iglesia».. 61

El bautismo es incorporación a la Iglesia visible, hecho esencialmente social. Pero al mismo tiempo, con las diversas incorporaciones de los bautizados, se efectúa una «concorporación» de toda la Iglesia en una misteriosa unidad, pues «todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo» 62

El perdón del sacramento de la penitencia es asimismo una reintegración social de quien se ha separado por el pecado. Este carácter social se hacía más patente en todo el antiguo aparato de la penitencia pública.... 64

El sacramento por excelencia, la eucaristía, es también por excelencia el sacramento de la unidad. Esta doctrina ocupaba un primer plano en la mente de todos los Padres, como lo muestran innumerables textos..... 65

Igualmente toda la Edad Media latina conservó viva e intacta esta doctrina. En los elementos del pan y del vino seguían viendo los signos sensibles de un misterio de unidad. El pan consagrado significaba más concretamente la Iglesia de Cristo, y el vino hecho sangre de Cristo era el símbolo de la caridad, que es como la sangre que da vida a todo este organismo 68

Con esto se establecía una profunda identidad entre el misterio de la «presencia real» y el misterio del «Cuerpo místico». Identidad que, poco a poco, fue quedando relegada en el olvido 71

En la Liturgia de la Iglesia, sobre todo en el acto del Sacrificio Eucarístico, se ve corroborada la enseñanza de los autores sobre el sacramento. Las oraciones de nuestra misa romana no son sino un eco de las antiguas liturgias. La verdadera piedad eucarística no es, pues, un individualismo devoto. No olvida nada de lo que interesa a la salvación de la Iglesia 74

CAPÍTULO IV

Vida Eterna

CARÁCTER SOCIAL DEL CATOLICISMO EN EL TÉRMINO FINAL QUE NOS HACE ESPERAR

La visión beatífica, último fin del hombre, señala la consumación del misterio de unidad cuyo preludio fue la creación 81

El cielo ha sido siempre concebido por la tradición cristiana bajo la analogía de una ciudad, donde los santos están «socialiter gaudentes», constituyendo en su perfección la «catholica societas». No como una simple suma de elegidos, sino en una unidad transpersonal: «mysterium verae ac naturalis unitatis», imagen y efecto de la unidad de las Personas divinas entre sí 81

Unidad, por tanto, trinitaria de la Iglesia, cumplimiento del supremo deseo de Cristo «que sean uno como nosotros somos uno» 84

Las primeras generaciones sentían vivamente esta unidad solidaria no sólo de los individuos, sino de las diversas generaciones en la marcha hacia una misma salvación. El término que señala San Pablo revela una esperanza cósmica. La esperanza de salvación de la comunidad era condición de la salvación individual 86

Se explica así la opinión, tan arraigada en la Edad Media, de la espera de los elegidos a la consumación final. Razones en que se fundaba esta opinión son varias; pero la razón verdaderamente profunda era la fe, siempre viva, en la esencia social de la salvación, a veces mal interpretada. La perspectiva era en primer lugar social, y sólo después individual 87

Este pensamiento lo expresaron con más o menos acierto Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Pascasio Radberto y otros que, como Juan XXII, lo interpretaron erróneamente 90

Cabe recoger el elemento positivo de esta doctrina y conceder más atención a fórmulas de nuestra liturgia romana sobre el «consortium» de los bienaventurados, cuyo sentido traduce Santo Tomás, y poner de relieve la doctrina tomista sobre la resurrección de los cuerpos. Nunca, ciertamente, resultará falsa la afirmación de Bossuet: «Jesucristo no estará entero mientras el número de los santos no quede completo» 93

CAPÍTULO V

El Cristianismo y la Historia

CONEXIÓN ENTRE EL CARÁCTER SOCIAL E HISTÓRICO DEL DOGMA CATÓLICO

El Cristianismo aporta, con su concepción de la Salvación, algo nuevo respecto a las religiones que rodearon su cuna, y que constituye un hecho único en la historia religiosa de la Humanidad 97

En la evasión absolutizada del budismo, como en las diversas teorías orientales y occidentales sobre los ciclos de purificación o del eterno retorno de los seres, late un común presupuesto: el mundo del que se trata de escapar está sin dirección, la humanidad que hay que sobrepasar está sin historia 98

Frente a esta concepción cíclica o circular de la historia, el Cristianismo afirma para la humanidad un destino común, y la preparación de este destino es su historia 99

Historia que se desarrolla, cumpliendo un designio divino, a través de una serie de etapas cuyo punto culminante es la Encarnación 99

Ya no hay sucesión interminable de generaciones y corrupciones siempre idénticas, sino génesis, crecimiento y maduración del universo hacia una plenitud, de la humanidad hacia su último fin 100

La «fuga saeculi» que continúa proclamando el Cristianismo no es evasión individual, sino afirmación del carácter transitorio de lo temporal, invitación a trascenderlo, no a despreciarlo 102

En adelante lo que contará en primer lugar serán las etapas de la historia, porque tales son en realidad las etapas, esencialmente colectivas, de la salvación 104

Carácter más bien místico que cronológico de este género de cómputos, reductibles en su variedad a dos principales sistemas: el de los cuatro «tiempos» y el de las seis «edades». Explanación de estos sistemas 104

La liturgia de la Iglesia conserva muchos elementos del ciclo de la naturaleza pagano; pero lo que reproduce el Año litúrgico, y en eso radica su profunda diferencia, es la inmensa historia de la Redención 108

Esta concepción histórica, relacionada con la concepción social de la salvación, tiene sus raíces, como aquélla, en la religión de Israel. Universalismo histórico en Jeremías, Ezequiel y, sobre todo, en Daniel. 110

OBJECIONES Y RESPUESTAS RESPECTO A SU ORIGINALIDAD

Paralelismo y diferencias fundamentales entre el mesianismo judío y la doctrina apocalíptica del mazdeísmo. Carácter naturista del segundo, frente al historista del primero 111

Progresión avasalladora de Israel, bajo la acción directa de Dios, desde sus humildes orígenes hasta el universalismo católico del Cristianismo 115

CAPÍTULO VI

La Interpretación de la Escritura

INTELECCIÓN ESPIRITUAL DE LA ESCRITURA A LA LUZ DE SU CARÁCTER HISTÓRICO Y SOCIAL

La exégesis patrística de la Escritura viene regida por este principio fundamental: Si nuestra salvación es por esencia social, la historia entera resulta el intérprete obligado entre Dios y cada uno de nosotros. Las realidades históricas han de comprenderse, pues, espiritualmente 117

A diferencia de los autores paganos, e incluso judíos, esta comprensión espiritual se busca sin alterar la realidad histórica. *In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus* 119

Este misterio es el Misterio de Cristo, que no ha llegado todavía a su consumación. Por ello tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento comportan un sentido espiritual de carácter profético 120

El segundo como Realidad ya definitiva, pero todavía no del todo desvelada; el primero como reflejo e imagen de esta Realidad. Pero una imagen anterior al original 121

Tal paradoja es posible porque Cristo es al mismo tiempo trascendente e histórico, preexistente a las figuras y posterior a ellas 123

Así pueden no sólo ensamblarse ambos Testamentos, sino comprenderse uno a la luz del otro. *Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet* 124

El Nuevo Testamento no es sino la inteligencia espiritual del Antiguo, porque es su cumplimiento y, por tanto, su Revelación 126

Más aún, es el que le confiere su sentido. Cristo tomó de alguna manera la Escritura entre sus manos y la llenó de sí mismo con la realización histórica de los misterios de su encarnación, pasión y resurrección 128

El Misterio de Cristo es al mismo tiempo el Misterio de la Iglesia. Cuanto en la Escritura dice referencia espiritual a Cristo, dice también referencia a su Iglesia. Dimensión social, eclesiológica de la exégesis cristiana... 129

La Iglesia es también anunciada en las visiones de los Profetas, del mismo modo que es figurada en todas las cosas de la antigua Ley y en los hechos de la Historia Sagrada. Para algunos Padres incluso lo es con más claridad que el mismo Cristo. Iglesia «ex gentibus», pecadora, o Iglesia esposa, sin arruga ni mancha

Igualmente en la exégesis espiritual del Evangelio se manifiesta siempre predominante la preocupación del gran Misterio colectivo 138

Las parábolas, sobre todo, son objeto de semejantes interpretaciones, y los desarrollos alegóricos menos objetivos son a veces los que mejor revelan en qué dirección se orienta espontáneamente la «analogía de la fe» 140

Esta exégesis social no se interesa menos por el alma individual. Si todo lo que sucede a Cristo sucede a la Iglesia, todo lo que sucede a la Iglesia sucede también a cada cristiano en particular, pues el alma del creyente es *anima in Ecclesia*. Y así la Tradición mantiene siempre un doble sentido místico. Algunos ejemplos 144

Se descubre una correspondencia entre el crecimiento espiritual del mundo y del alma individual bajo los efectos de una misma iluminación divina. La exégesis del Cantar de los Cantares nos ofrece una ilustración de esto, principalmente en Hipólito y Orígenes 147

CAPÍTULO VII

La Salvación por la Iglesia

EL PROBLEMA DE LA SALVACIÓN DE LOS INFIELES EN SU RELACIÓN AL PROBLEMA DE LA IGLESIA

Falsas soluciones a la antinomia entre el dogma del llamamiento universal a la salvación y el dogma de la necesidad de la Iglesia para esta misma salvación 153

Planteamiento del problema. Universalidad de la Gracia de Cristo, que alcanza a todo hombre. Pero, si todo hombre puede salvarse, ¿a qué viene la necesidad de la Iglesia, la exigencia de su expansión universal?. 154

Redención y revelación. El género humano forma un solo cuerpo. La salvación, por tanto, de los miembros ha de venir por la salvación del cuerpo. Esto sólo es posible por la Iglesia Católica, término y medio a la vez de la salvación final 157

Fuera de la Iglesia nada llega a su término supremo, y sólo el Espíritu de Cristo dado a la Iglesia es capaz de culminar la gran obra de unidad y salvación, que los hombres solos y dispersos intentan en vano 158

Si la Iglesia es, por tanto, necesaria para transformar y llevar a cabo el esfuerzo humano, necesita crecer hasta que su talla exterior iguale a la de la humanidad 160

Si la Iglesia es un cuerpo en crecimiento, no puede ser acabada en un día. Su instauración necesita grandes esfuerzos de preparación y de progresivas maduraciones. Porque la naturaleza no puede ser forzada 162

A ello contribuyen los esfuerzos dispersos del mundo pagano. Esta contribución les permite beneficiarse a su manera de los intercambios vitales del Cuerpo de la Iglesia al que misteriosamente están vinculados 164

Obligación de entrar en la Iglesia. Insuficiencia de la distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia. «Extra Ecclesiam nulla salus» tiene sentido para la humanidad tomada en bloque, es decir, sólo por la Iglesia puede la humanidad ser salvada 166

Concordancia en los santos Padres entre el principio de la voluntad salvífica universal de Dios y el principio de la Iglesia como necesidad de medio 167

Responsabilidad del cristiano en la tarea de la común y universal salvación. 169

CAPÍTULO VIII

Predestinación de la Iglesia

AMPLITUD Y UNIDAD DEL PLAN DE DIOS SOBRE LA HUMANIDAD

Objeción pagana sobre la época tardía de la Encarnación. ¿Cómo Cristo, único Salvador, vino tan tarde, dejando perderse a tantos hombres? ... 173

Solución en el principio paulino sobre la «economía de la Gracia de Dios», desarrollado por san Ireneo. Necesidad de una lenta maduración de la humanidad para poder recibir los frutos de la Redención 174

Pedagogía divina. Acción preparadora de Dios en el pueblo judío 177

Doble tendencia en la explicación de ese aparente abandono en que Dios tuvo al mundo durante siglos. Una ascendente, otra descendente 184

Ambas coinciden en lo mismo: necesidad y conveniencia del transcurso del tiempo. Cristo ha venido tarde, pero no ha tardado 185

Hay en los comienzos del cristianismo a la vez un cumplimiento y una esperanza, un otoño y una primavera 188

Doble venida de la Iglesia, como es doble la venida de Cristo. Una de progresiva extensión y acrecentamiento; otra definitiva para la eternidad 190

La Iglesia se sabe en camino, peregrina y en lucha contra el «Misterio de Iniquidad». Pero se sabe también predestinada. Proclama ya en san Pablo su fe en el éxito del Plan divino 192

CAPÍTULO IX

Catolicismo

EL ESPÍRITU CATÓLICO Y EL HECHO DE LAS MISIONES

Ya desde su comienzo encuentra la Iglesia en su marcha expansiva países religiosamente ocupados. La acción de la Iglesia es transformadora, elevadora, no destructora de lo ya existente y arraigado 199

Este principio lo vive la Iglesia en sus mismos orígenes. El milagro cristiano no es para los Padres una «improvisación repentina», enteramente ajena al mundo, sino que se injerta en una humanidad ya preparada 201

En Cristo confluye la naturaleza humana y la divina, sin que ésta absorba y anule a la primera. Igualmente en la Iglesia, Cristo constituye la cabeza y la humanidad aporta el resto del cuerpo 202

De ahí que la encarnación propia del Cristianismo comporte el espíritu de adaptación, de acogida a todo lo que es asimilable, sin imponer nada que no pertenezca a la fe 204

Tal espíritu obliga a cuestionar gran número de cosas que un prolongado hábito hacía sagradas, aunque no sin ciertos riesgos e ilusiones 205

Urgencia de este esfuerzo de inteligencia frente a civilizaciones extrañas a la occidental 206

Todas las razas y culturas han de contribuir con su parte en la obra de la Iglesia. «El patrimonio de los pueblos es su dote inalienable» 208

Necesidad de proclamar esta actitud. Después de haber ligado la suerte de Europa a la del Cristianismo, son muchos los que ligan la suerte del Cristianismo a la de Europa 210

El universalismo de la Iglesia no es, con todo, un sincretismo, ni una condescendencia con el error. Ejemplo de san Pablo 211

CAPÍTULO X

La Situación Presente

RASGOS NEGATIVOS DE LA TEOLOGÍA Y DE LA PRÁCTICA HASTA AHORA VIGENTE, Y PRINCIPIOS DE RENOVACIÓN

Desviaciones individualistas en los últimos siglos del Cristianismo, que dieron base a la definición de Renan: «Una religión hecha para la interior consolación de un pequeño número de elegidos» 215

Espíritu de controversia que fácilmente, en una reacción de defensa contra los errores, hace unilateral y negativa la explicación del Dogma 218

Peligro entonces de situar la verdad dogmática en el mismo plano que la herejía 220

Acentuamiento, en los tratados de Ecclesia, de los derechos del poder jerárquico, principalmente del Papado, con cierto olvido de la unidad espiritual propia del Cuerpo Místico, realidad básica de la Iglesia 221

La Eucaristía, misterio de unidad, cedió lugar también, en los tratados de teología, a la consideración casi exclusiva de Eucaristía como Presencia real 224

Se percibe, con todo, un poderoso movimiento de renovación, que no es de ayer. Labor de la Escuela católica de Tubinga 225

Exigencias de este renacimiento 227

CAPÍTULO XI

Persona y Sociedad

El Catolicismo exalta también los valores personales

Aparente incompatibilidad entre el carácter social del Dogma y la verdad de la salvación individual, de la responsabilidad personal 229

La respuesta está en la misma realidad. La naturaleza nos muestra que la distinción se acusa tanto más entre las diversas partes del ser cuanto más estrecha resulta la unión de estas partes. Y viceversa. Igualmente la unión moral de individualidades bien definidas resulta superior y más beneficiosa para las partes que la simple masa congregada 230

Pero la última explicación brota luminosa de la misma oscuridad de la fe. La Trinidad encierra en la diversidad de tres Personas el gran Misterio de la Unidad 231

La unidad no es en manera alguna confusión, así como la distinción no es separación: «Distinguir para unir», se ha dicho; pero no es menos válido lo inverso: unir para distinguir 232

No hay persona aislada: cada uno recibe en su ser de todos, y de su mismo ser debe devolver a todos 234

Pero ninguna piedra, ningún individuo, es sacrificado en la edificación de la Ciudad celeste. Se trata no sólo de piedras vivas, sino elegidas. Fundamentos y remate, todos son iluminados por la gloria resplandeciente del Cordero 236

La Revelación cristiana descubre al hombre su verdadera condición personal: «agnosce, o christiane, dignitatem tuam», y al mismo tiempo su vocación heterónoma, solidaria de los demás hombres 237

Cristo, clave de la diversidad en la unidad 240

La espiritualidad católica combina sabiamente la tendencia «interior», con la tendencia «social», que constituyen juntamente la auténtica catolicidad 241

La religión personal y la vida interior no son sinónimos de individualismo o subjetivismo religioso, y el más alto grado de la vida espiritual recibe de Ruysbroeck el nombre de «vida común» 242

El Hombre nuevo, que es el hombre universal, es al mismo tiempo el hombre interior 244

CAPÍTULO XII

Transcendencia

El doble carácter histórico y social del Catolicismo no debe comprenderse en un sentido puramente temporal y terreno

Todos los progresos realizados por las ciencias históricas y sociales constituyen una base natural preciosa para una mejor inteligencia de nuestro catolicismo 247

Necesidad de un destino transcendente para que cualquier entrega y sacrificio por la humanidad adquiera sentido 249

Necesidad de la presencia activa de lo Trascendente en la humanidad para que no resulte ésta un puro devenir. Cristo, presencia activa en la Iglesia 250

Temporalización absoluta y degradadora del más fuerte impulso social de nuestro tiempo: el marxismo. No tiene en cuenta la semilla de eternidad que anida en el hombre, y, negando el Ser Trascendente a cuya imagen está configurado, lo disuelve en un conjunto de «relaciones sociales» 252

Papel social de la Iglesia: recordarnos y avivar en nosotros la presencia de lo Transcendente, que es lo único que arraiga a los hombres en el Ser y les permite comunicar entre sí 254

Pero no es de su incumbencia sustituir a los hombres de estado y elaborar «programas». Su enseñanza de una salvación común es la mejor preparación a una verdadera acción social 256

Mysterium Crucis

La humanidad no se unirá si no renuncia primero a tomarse a sí misma como fin. El humanismo cristiano debe ser un humanismo *convertido*. Es necesario perderse para encontrarse. La humanidad debe morir a sí misma en cada uno de sus miembros, para vivir transfigurada en Dios... 257

ÍNDICE DE TEXTOS

		Págs.
1.	Gregorio de Nisa, *De la doble naturaleza del hombre*	263
2.	Gregorio de Nisa, *La naturaleza humana universal*	265
3.	Severo de Antioquía, *Sobre una fosa común*	266
4.	San Agustín, *Adán disperso y reunido*	267
5.	Durando de Mende, *La triple pared derribada*	268
6.	Cardenal du Perron, *La salvación por la unidad*	269
7.	Fulgencio de Ruspe, *El milagro de las lenguas*	270
8.	El Pastor de Hermas, *La piedra sacada de las doce montañas.*	271
9.	San Ignacio de Antioquía, *La plegaria cristiana*	271
10.	Orígenes, «*Consonantiae disciplina*»	272
11.	San Máximo el Confesor, *Las tres leyes*	273
12.	Balduino de Cantorbery, *Plegaria para la unión fraterna*	274
13.	Claudio Mamerto, *Presencia mutua en Dios*	275
14.	San Pedro Damiano, *La unidad del cuerpo de Cristo*	276
15.	Guillermo de Saint Thierry, *Del triple cuerpo del Señor*	277
16.	Teodoro de Mopsueste, *El sacerdote invoca al Esp. de unidad*	278
17.	Fulgencio de Ruspe, *Unidad por la Trinidad*	279
18.	Fulgencio de Ruspe, *Sacrificio y llamamiento del Espíritu*	280
19.	San Agustín, *La única Iglesia Ciudad de Dios*	281

Págs.

20. San Hilario, *Unidad «natural» de los cristianos* 282
21. Gregorio de Nisa, *En la perfecta Paloma* 283
22. Eusebio de Cesarea, *La oración sacerdotal* 284
23. Orígenes, *A la espera del vino nuevo* 285
24. Gregorio de Nisa, *Cuando el Hijo esté sometido* 289
25. Juliana de Norwich, *La sed espiritual de Jesús* 290
26. Adelmann de Brescia, *Crecimiento del cuerpo de Cristo* 290
27. Cournot, *El carácter histórico de la Biblia* 292
28. Ruperto de Tuy, *La escala de Jacob* 293
29. Orígenes, *El agua de Mará* 295
30. Gregorio de Nisa, *El nuevo mito de la caverna* 296
31. Paul Claudel, *Perennidad del Antiguo Testamento* 297
32. Pseudo-Epifanio, *El resplandor de la Cruz* 297
33. San Ambrosio, *La Iglesia, Eva mística* 299
34. Paulino de Nola, *Cristo doliente en sus miembros* 300
35. Severo de Antioquía, *El buen Samaritano* 301
36. Máximo de Turín, *La mujer junto a la muela* 303
37. Isaac de Stella, *María, la Iglesia y el alma* 304
38. Guillermo de Auvernia, *El lento advenimiento del culto de Dios* 305
39. Cardenal Faulhaber, *Por qué nació tan tarde el Salvador* 306
40. San Gregorio Nacianceno, *De los ídolos a la Trinidad* 306
41. Charles Miel, *El hombre es mayor de edad* 308
42. San León, *El sacramento universal de la salud* 309
43. Hilario, *Dios construye y guarda su Ciudad* 310
44. Nicolás de Cusa, *La gran voz de Jesús* 311
45. Pseudo-Euquerio, *La sexta edad del mundo* 311
46. Macario el Egipcio, *Oración de la tarde* 312
47. Newman, *La plenitud católica* 313
48. Pedro Damiano, *La Iglesia y nosotros* 315

Págs.

49. San Bernardo, *El orden en el amor* 318
50. Pierre Teilhard de Chardin, *Cristianismo y personalismo* 319
51. Friedrich von Hügel, *Ha venido una Persona* 319
52. Simeón el nuevo teólogo, *Conozco a un hombre* 320
53. San Agustín, *La exigencia de la Caridad* 321
54. San Bernardo, *El paso del Señor* 322
55. Pseudo-Crisóstomo, *El Árbol cósmico* 323

Fotocomposición
Orche, Madrid
Impresión
Notigraf, Madrid
Encuadernación
Sanfer, Madrid
I.S.B.N.: 84-7490-188-X
Depósito Legal: M-8998-1988
Printed in Spain

E Teología Ǝ

Hans Urs von Balthasar, *La verdad es sinfónica.*

Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia.*

Jean Daniélou, *Contemplación, crecimiento de la Iglesia.*

Hans Urs von Balthasar, *La oración contemplativa.*

Luigi Giussani, *En busca del rostro humano.*

André Leonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo.*

Luigi Giussani, *El sentido religioso.*

Giacomo Biffi, *La bella, la bestia y el caballero.*

Henri de Lubac, *Catolicismo.*